

**الفلسفة الحديثة
عرض ونقد**

Handwritten text, possibly a signature or name.

Handwritten text, possibly a date or location.

الفلسفة الحديثة

عرض ونقد

دكتور

أحمد السيد على رمضان

أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد

كلية أصول الدين

جامعة الأزهر

مكتبة الإيمان

المنصورة - أمام جامعة الأزهر

ت : ٢٥٧٨٨٢ / ٠٥٠

حقوق الطبع محفوظة

الناشر

مكتبة الإيمان

المنصورة - امام جامعة الأزهر

ت : ٢٥٧٨٨٢ / ٠٥٠

رقم الإيداع : ٩٨ / ٧١٩٢

I. S. B. N. الترقيم الدولي

977 - 5636 - 61 - 2

مقدمة

إن كلمة " الحديث " تعنى الجديد وقد تعنى مجرد معاصر أو حاضر وعلى هذا فمصطلح " حديث " يدل على الاتجاهات والأفكار التى هى من نوع خاص ، ومن ثم فإن مفهوم هذا المصطلح يتغير أحياناً تغيراً جذرياً فى العصور المختلفة للتاريخ حيث كانت النظرة الحديثة للعالم هى التى ساعدت على تأكيده وهى القوة السائدة فى الحضارة الأوربية .

وكان لكلمة " حديث " طابع مثير للجدل ، وذلك لأنها ارتبطت بتصورات وقحة جديدة للتاريخ والمعرفة . وتعتبر الأبيات الاستهلاكية لقصيدة (شارل بيرو Perrault) أيضاً عن روح هذه الحركة وهى عن عصر " لويس الأكبر " (١٦٨٧) :
كانت العصور القديمة الجميلة دائماً موضع تبجيل .
غير أنى لم أعتقد أبداً أنها جديرة بالإعجاب .

فأنا أنظر إلى القدامى دون أن أركع تحت أقدامهم .^(١)

* ويعتبر القرن السابع عشر أول قرن يدخل فى العصر الحديث وذلك لأن مفكره كانوا يتصورون أنفسهم يفعلون شيئاً جديداً فى الناحية التاريخية ، ومن ثم فإنهم يستهلون عصرًا جديداً من الفكر - وكانت هذه النظرة الحديثة هى الطريقة التى نظر بها " فولتير " إلى القرن السابع عشر حيث خصّ بالتعقيب على منجزات المحدثين " الذين أحرزوا تفوقاً ناهياً ، وبخاصة فى الفلسفة ، رغم ما لاقوا من معارضة .^(٢)

وفلسفة هذا القرن ابتدأت بالثورة على الفلسفات القديمة (اليونانية - الوسيطة) وشككت فيها ووضعت منهجاً جديداً لفكرها ، وهذا المنهج عقلسى عند " ديكارت " وأتباعه ، وتجريبي عند " فرنسيس بيكون " وأتباعه فكانت هذه الفلسفة تبحث فى كيف

(١) انظر : الفكر الأوربي الحديث - الاتصال والتغوى الأفكار. القرن السابع عشر. تأليف : فرانكلين - ل - باومر -

ترجمة : د/ أحمد حمدي محمود ص ٤١، ٤٢. الطبعة العامة للكتاب ١٩٨٧ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٤١ .

وأتباعه ، وتحريري عند "فرنسيس بيكون" وأتباعه فكانت هذه الفلسفة تبحث في كيف تتم المعرفة . ووضعت مناهج جديدة اعتماداً على العقل للتغيير .

* واستمر القرن الثامن عشر في الشك . فكان تطوراً وارتقاءً له عند "هيوم" و "كانط" الذى جمع بين المنهجين (العقلى - التحريى) والذى كان يبحث فيما هو سابق على تحصيل على المعرفة ، أى كيف يمكن للعقل أن يعرف ، ومن هنا أطلق على أبحاثه اسم " ما فوق العقل " .^(١)

* وأما القرن التاسع عشر فأتى شكه لعقل القرن الثامن عشر ونزعته الفردية فنظر إلى التاريخ الإنسانى، ودعا إلى التغيير أكثر مما سبق واعتمد على الصيرورة فكانت نظرية " كونت " وضعية واعتمد على الملاحظة والتجربة . وكانت نظرية "هيجل" منطقية جدلية تعتمد على الشيء ونقيضه والجمع بينهما .

— وبناءً على هذا نجد الفلسفة الحديثة ابتدأت بالاعتماد على العقل ثم أعلنت من شأن العقل فى القرن الثامن عشر ، ثم تمردت على العقل فى القرن التاسع عشر^(٢) ، لكنها عادت لبناء العقل فى القرن العشرين .^(٣)

* وكان الدين فى القرن السابع عشر متمشياً مع الفلسفة ، حيث يوجد توفيق بينهما . أما القرن الثامن عشر (عصر التنوير) فقد رفض الدين إلا أن هذا الرفض لم يكن كاملاً بل يوجد دين فى هذا العصر لكنه فى حدود العقل كما أعلن "كانط" عن ذلك فى كتابه " الدين فى حدود العقل وحده " فجعل الله يعتمد على الوعى الأخلاقى للإنسان ، فالدين عنده شىء والأخلاقى أو الفلسفة شىء آخر .^(٤)

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، وزكى نجيب محمود ص ١٧٧ . مكتبة النهضة

المصرية . الطبعة السادسة . ١٩٨٣ م.

(٢) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان فال . ترجمة : فؤاد كامل . مراجعة : د/ فؤاد زكريا . ص ٩٥ دار

الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة - ١٩٦٨ م .

(٣) انظر : دراسات فى الفلسفة المعاصرة . د/ زكريا ابراهيم . ص ٢١ . مكتبة مصر .

(٤) انظر : - الفكر الأوروبى الحديث الاتصال والتغير فى الأفكار - القرن التاسع عشر . تأليف : فرانكلين - ل - باومر -

ترجمة : د/ أحمد حمدى محمود ص ٢٢٠ . الطبعة المصرية العامة للكتاب . ١٩٨٩ م .

وأما الدين فى القرن التاسع عشر فقد تحول إلى صورة أخرى جديدة عبر عنها " كونت " بدين الإنسانية ، وأصبحت الإنسانية الجماعية هى الإله الجديد ، وسماه " كونت " (الكائن الأسمى) . وعلى الرغم من أن " هيغل " نفسه لم يشارك فى صنع دين الإنسانية إلا أنه وضع أسسه حيث سعى للتغلب على الثنائية ، فأخضع الله لتيار الزمان ، وبذلك خلط العقل الإلهى بالعقل الإنسانى . فالله بعد أن جرده " هيغل " من شخصيته كمطلق أو روح كامنة ، فإنه ارتقى أو أصبح على وعى بذاته أو بالحقيقة فى جملتها ، ويتحقق ذلك خطوة خطوة فى التاريخ واعتماداً على الفكر الإنسانى .^(١)

وبذلك يرتكن دين الإنسانية - سواء كان فرنسياً أم ألمانياً - على الاعتقاد فى عظمة الإنسان ، أو على قدرة الإنسان على صنع نعمته على أقل تقدير . وهذا يعنى أن التنوير الجديد فى القرن التاسع عشر قد اتجه إلى تأليه الإنسان ، بمعنى أنه نسب إليه أو إلى الجنس البشرى ، إن لم يكن للفرد الكثير من الصفات والقدرات التى كانت وقفاً على الله وحده .

* وفى الفلسفة الحديثة يوجد صلة بين العلم والدين عند العقليين ، والعقل ضمناً مشتركاً لهما . وفى القرن التاسع عشر كانت الصلة بينهما عبارة عن ثنائية حاسمة فكلاهما مطلق على طريقته ، وكلاهما متميز عن الآخر من كل وجه ، كما تميزت ملكتا النفس : الذكاء والعاطفة - بحسب علم النفس السائد فى ذلك الوقت - والتى إليها يرجع العلم والدين . وإلى هذا الاستقلال المتبادل يرجع الفضل فى إمكان وجودهما معاً فى ضمير واحد ، بحيث يقومان جنباً إلى جنب كأنهما ذرتان ماديتان صامدتان ومتجاورتان فى المكان . وقد تفاهما - ضمناً أو صراحة - على أن يتفادى أحدهما بحث مبادئ الآخر . ولذا كان شعار العصر الاحترام المتبادل للأوضاع المكتسبة ، مما أفضى إلى أمن وحرية كل منهما^(٢) .

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١١٠ .

(٢) انظر : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة . تأليف : إميل بوترور . ترجمة : د/أحمد فؤاد الأهوانى . ص ٣٣ الطبعة المصرية العامة للكتاب . ١٩٧٣ م .

هذا وقد ابتدأت دراستى هذه للفلسفة الحديثة بتمهيد عن الفكر الأوربى فى العصر الوسيط الذى بدأ من العقيدة الدينية ، من مجموعة من الأقوال المقدسة التى جاءت إما عن طريق الوحي ، أو عن طريق آباء الكنيسة وكان دور الفلسفة فى الغالب هو شرح مضامين هذه العقائد وإقامة الحجج والبراهين على صحتها فى نطاق قدرة العقل الإنسانى الذى يعجز - فى نظر المسيحية - عن تفسير حقيقة " الأسرار المقدسة " ؛ لهذا كانت الفلسفة خادمة للدين ، ومجرد أسلوب للإقناع العقلى . كما أنها تأثرت بالفلسفة اليونانية وعدلت فيها وزادت عليها وصيغتها بصيغة جديدة ، وكانت عملاً ذاتياً له طابعه ، شأن كل عمل حيوى .

وتقع فلسفة العصور الوسطى فى عهدين :

الأول : " العصر الكنسى " . وليس للفلسفة فيه من الشأن إلا القليل.

الثانى : " العصر المدرسى " . ويمتد هذا العصر المدرسى إلى قيام النهضة الأوربية فى القرن الخامس عشر .

وذكرت أهم التيارات الفلسفية لهذا العصر وهى : التيار الأفلاطونى ، والأرسطى ، والإسمى ، والتجريبى . ثم ذكرت نظرة رجال النهضة الأوربية والنظرة الحديثة لفلسفة العصر الوسيط .

* ثم تحدثت عن النهضة الأوربية مبيناً العوامل التى ساعدت على هذا النهوض وأهمها الحركة العلمية الفلسفية . ولهذا النهضة حركات أهمها : النهضة الأدبية فى إيطاليا . والنزعة الإنسانية فى ألمانيا وفرنسا وهولندا وحركة الإصلاح الدينى فى أوروبا على يد " مارتن لوتر " فى ألمانيا ثم سائر بلاد أوروبا ، وكانت بسبب الصراع الذى نشأ بين الدولة والكنيسة ونشأة العلوم الطبيعية على يد " كوبرنيكوس " و " كبلر " و " غاليليو " وغيرهم . وإلى جانب هذا يوجد تطورات بارزة لهذا العصر أهمها : اختراع المطبعة واستخدام البوصلة .

❖ وذكّرت أن للفلسفة الحديثة خصائص تتمثل فى الطابع الفردى والعلمى والعام ، والعودة إلى الآداب القديمة .

❖ وبعد ذلك تحدثت عن القرن السابع عشر وابتدأته بمقدمة بينت فيها أن هذا العصر كان بمثابة ثورة فى الفكر على القديم ، واهتم مفكره بمسألة المنهج أو الطريقة الواجب اتباعها فى البحوث العلمية ، لأنها أقصر طريق للوصول إلى الحقيقة سواء فى ميدان الطبيعة أو المجتمع أو غيرهما من ميادين المعرفة الفلسفية . وذكّرت أن فلسفة هذا القرن تحمل اتجاهين هما :

(١) الاتجاه التجريبي والذى يرى أن المعرفة بجميع أنواعها تعتمد على التجربة ، ولا تستمد إلا من الإحساس . ولقد بدأ هذا المذهب فى العصر اليونانى مع السوفطائيين والرواقيين والأبيقوريين فذهب السوفسطائيون إلى أن المعرفة كلها آتية عن طريق الحواس، واعتبروا الإنسان مقياساً للحقائق . وذهب الرواقيون إلى أن الأفكار تنشأ من الإحساس . كما ذهب الأبيقوريون إلى أن الإحساس هو المنبع الأول لكل المعارف .

❖ وفى العصر الحديث كان المذهب التجريبي أشد جرأة ، وذلك لرفضه كل نشاط خاص بالعقل ، ورد المعرفة إلى الإحساس وحده الذى تثيره الأشياء فى القوى الحاسة ، سواء فى ذلك الظاهر منها والباطن . ولهذا رفضوا التسليم بالأفكار الفطرية الموروثة أو المبادئ العقلية البديهية والقواعد الخلقية الأولية التى لا تجيء اكتساباً .

وتحدثت عن أهم أعلام المذهب التجريبي فى هذا القرن "فرانسيس بيكون" و"جون لوك" فى القرن السابع عشر . ثم "ديفيد هيوم" فى القرن الثامن عشر مبيناً فلسفة كل منهم وأثره على المجتمع الأوروبى ، وأهم الانتقادات التى وجهت إليه .

❖ هذا وقد ذكّرت فى فلسفة بيكون عوامل انحطاط الفلسفة التى ترجع إلى الروح الأدبية التى خلقتها النهضة فجعلت الناس يهتمون بالكلمات والأساليب ، واختلاط الدين بالفلسفة ، واعتماد الناس فى أحكامهم على الأدلة النقلية ، وتعصب الناس وتمسكهم

بالعادات القديمة والعقائد المتوارثة ، وأثر رجال المدرسة فى الفلسفة لأنهم خرجوا بها عن موضعها .

- وذكرت الخصائص العامة لفلسفة بيكون والتي تتمثل فى إدراكه العيب الأساسى فى طريقة تفكير فلاسفة اليونان والعصور الوسطى وهو الاعتقاد بأن العقل النظرى وحده كفيل بالوصول إلى العلم . وتجديده للمنطق ونظريته الجديدة فى الاستقراء ، والتي تهدف إلى زيادة قدرة الإنسان بالحقائق المؤكدة ، والاستفادة من إدراك الحقائق والنظريات فى النهوض بحياة الإنسان وتحقيق سيادته على الكون .

والإيمان المطلق بالعلم وبقدرته على تحسين أحوال البشر ، وبذلك جعل العلم أداة فى يد الإنسان تعينه على فهم الطبيعة والسيطرة عليها . بذلك تكون فلسفة بيكون سيكون إحياء لقدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة .

- ثم ذكرت أن أهم آراؤه الفلسفية تتمثل فى تصنيفه للعلوم الذى يهدف إلى ترتيب العلوم بحسب قوتها المدركة ، ويحصر هذه القوى فى الذاكرة والمخيلة والعقل أما منهجه الجديد فيقوم على جانب سلبى هو تطهير العقل من كل الأحكام السابقة والأوهام والأخطاء التى انحدرت إليه من الأجيال السابقة ؛ وجانب إيجابى هو رد العلوم إلى الخيرة أو التجربة عن طريق الاستقراء .

- وبعد ذلك ذكرت أثر بيكون على الفكر الحديث ، وأهم الانتقادات التى وجهت إليه . * ثم تحدثت عن "جون لوك" التجريبي الإنجليزى والذى عاش فى هذا القرن ، موضعاً فلسفته وأثره على المجتمع الأوربي ، وأهم الانتقادات التى وجهت له والاتفاق والاختلاف بينه وبين "ديكارت" و"أسينوزا" و"مالبرانش" .

(٢) الاتجاه العقلى والذى يرى أن العقل هو الأداة الوحيدة للمعرفة وأن يتطابق مع الأشياء فيحصل منها على معرفة يقينية . وهو ملكة سامية بعيدة عن كل تجربة حسية ، وهو الذى

جعلنا على صلة مباشرة بالمطلق وهو فطرى لدى جميع الناس . وترجع جذور هذا الاتجاه فى العصر اليونانى لدى " سقراط وأفلاطون وأرسطو" (١) .

* وفى العصر الحديث وصل المذهب العقلى إلى أسمى مرتبة بفضل " ديكارت " وأتباعه " مالبرانش " و " أسبينوزا " و " ليبنتز " . وهذا المذهب العقلى الحديث نبذ المفاهيم الأرسطية ولا يقر إلا الطبائع الحقيقية الثابتة التى يدعها بـ " الفكر الفطرية " كالفكر العلوية والقوة المفكرة والامتداد ، والمبادئ الرياضية التى ليست فى حاجة إلى التجربة ، ولا إلى الحواس ، ولا إلى الخيال ، لكى تنكشف لنا والتى هى معروفة لنا بواسطة الحس العقلى التى جعلها واضحة ومتميزة بالنسبة إلينا .

هذه الروح العقلية القائمة على الإيمان بالعقل وقدرته على تحصيل الحقائق عن العلم بدون مقدمات تجريبية ازدهرت فى القرنين السابع عشر والثامن عشر .

وكان من أهم ما اتصف به هذا المذهب العقلى أنه لا يستمد معرفته بالعالم من الخبرة الحسية ، ولكنه يذهب إلى القول بأن وراء الخبرة الحسية معرفة أسبق من ذلك يسميها " أفلاطون " معرفة قبلية ويقول " ديكارت " عنها أنها أفكار فطرية موجودة بالعقل . وينى " ليبنتز " على وجود هذه الأفكار الفطرية ضرورة أن توجد كذلك مبادئ فطرية تربط بين هذه الأفكار وتستنبط فيها كل القضايا استنباطاً منطقياً ، ومن ثم وصف العقلانيون قضايا الرياضيات بأنها فى ذلك النوع من القضايا وعللوا بهذا صدقها . واعتبروا الرياضة هى المثل الأعلى لجميع العلوم .

* ولما جاء " كانط " اتخذ المذهب العقلى عنده طابعاً نقدياً وأصبحت المبادئ العقلية عنده لا تدل كما كانت الحال عند " ديكارت " على طبائع بسيطة أو حقائق فطرية بديهية ، بل على المبادئ الأولية أو الصور التى يضعها العقل ليشكل بها التجربة . فالمعرفة عنده ليست عقلية خالصة ، وليست حسية خالصة ، ولكنها مزيج من العقل

(١) انظر: المعرفة عند مفكرى المسلمين . د/ محمد غلاب . ص ٦٤ ، ٦٥ . الدار المصرية للتأليف والترجمة . ١٩٦٦

والتجربة وقد قدم بذلك صورة جديدة للمذهب العقلي تصور فيها العقل على أنه باطن في التجربة ، وتحدث عن التجربة على أنها " التجربة المعقولة " أى التجربة مبنوثة فيها العقل . وقد أراد بذلك أن يكون العقل مسيطراً على الطبيعة تماماً عن طريق ما ينشره عليها من صور وقوالب فيلغها في طياته لفاً بحيث لا يستطيع أى جزء من التجربة أن يخرج عن هذه القوالب .^(١)

* وقد تحدثت عن أهم أعلام المذهب العقلي الحديث فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، وهم "ديكارت" و " مالبرانش " و " أسبينوزا " و " لينتزر " فى القرن السابع عشر ، و " كانط " فى القرن الثامن عشر موضحاً فلسفة كل واحد منهم ، وأثره على المجتمع الأوربى ، وأهم الانتقادات التى وجهت إليه ، مع ذكر أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم إن وجد . وبعد ذلك ذكرت خلاصة للقرن السابع عشر .

* وعن القرن الثامن (عصر التنوير) فقد ابتدأت بمقدمة له ، وإلى جانب " كانط " الألماني المثالي النقدي والذي تحدثت عنه سابقاً على أن منهجه يعتبر تطوراً وارتقاءً للمذهب العقلي فى هذا العصر ، فقد تحدثت عن " دافيد هيوم " مبنياً فلسفته ، وأثره على المجتمع الأوربى وأهم الانتقادات التى وجهت له . وذكرت خلاصة لهذا القرن ثم الفرق بينه وبين القرن الثامن عشر .

* وفى القرن التاسع عشر . ابتدأت بمقدمة له ، ثم تحدثت عن " هيغل " و " كونت " . ووضحت أن " هيغل " استفاد من " كانط " فى عدة أمور أهمها : " حدود العقل " و " الفهم " و " المتناقضات " و " المقولات " . فلقد أخذ " هيغل " عن " كانط " فكرة التفرقة بين الكليات الحسية والكليات العقلية والأخيرة هى المقولات فهى تصورات خالصة ، أى أنها لا تحتوى على أى أثر للحس .^(٢)

(١) انظر : أضواء على الفلسفة المعاصرة . د/ يحيى هويدى ص ٤٢ . مكتبة القاهرة الحديثة .

(٢) انظر : المنهج الجدلى عند هيغل . إمام عبد الفتاح إمام . ص ٨٤ دار للمعارف بمصر .

يقول " برتراندرسل " : " إن تمييز " كانط " بين النظرى والعملى أدى إلى وصف الفلسفة الهيكلية بأنها تؤكد أولوية العمل . ولهذا السبب أولى " هيجل " اهتماماً كبيراً للتاريخ والطابع التاريخى لكل نشاط بشرى" (١) .

والمنهج الجدلى عنده ترجع بعض جذوره إلى " كانط " و " فخته " و " شلنج " ففى كتابه عن المنطق الذى يرادف الميتافيزيقا ، يندرج تحت المنطق عرض للمقولات التى تنسج الواحدة من الأخرى فى عملية دياكتيكية تنتقل من الوضع Thesis إلى نقيضه Antithesis ثم إلى المركب synthesis . ولا شك أن هذه الفكرة مستوحاة من مناقشة " كانط " للمقولات ، وقد كانت نقطة البداية فى العرض الذى قدمه " هيجل " شأنه شأن " كانط " هى مقولة الوحدة .

ولهذا تحدثت عن " هيجل " فى القرن التاسع عشر لأنه يمثل الناحية العقلية . فوضحت فلسفته ، و أثره على المجتمع الأوروبى ، وأهم الانتقادات التى وجهت إليه . ثم تحدثت عن مبادئ الفلسفات السابقة التى توجد فى فلسفة " هيجل " لأنها ثمرة لتاريخ الفلسفة . فذكرت ما بين " هيجل " والفلسفة اليونانية عند هيراقليطس وأفلاطون وأرسطو ، وما بين " هيجل " والفلسفة الحديثة عند ديكارت وأسينوزا وكانط .

* ثم تحدثت عن " الوضعية " وموسسها " أوجيست كونت " ، وذلك لأن " كونت " يتفق مع " كانط " - كما يقول أرفلدكولبه - فى أن العلم الإنسانى على درجات متفاوتة فى اليقين ، وأن الميدان الذى نحصل فيه العلم الصحيح هو ميدان التجربة . ولكن بالرغم من أن أصحابهم يقصرون بحثهم على هذا الميدان إلا أنهم يرون أن فى الإمكان - نظرياً- الوصول إلى نتائج يحكم العقل بضرورة صدقها صدقاً عاماً . وليست الأفكار فى نظرهم أموراً قائمة بذاتها لها وجود مستقل عن التجربة ما يحصل العلم بها بانضمام بعضها إلى بعض . وليس لها معنى فى ذاتها زائد على ما ندركه من الأشياء إدراكاً حسيّاً

(١) حكمة الغرب . برتراندرسل . ترجمة : د/ فواد زكريا . جـ ٢ ص ١٧٥ . سلسلة عالم

المعرفة - الكويت . عدد (٧٢) .

كما تنطبق هذه الأفكار عليه .

ولهذا يستحيل علينا أن نصل إلى حقائق الأشياء عن طريق المعانى أو الأفكار من حيث هى .^(١) وقد أكد هذا "برنشك" بقوله : " إن " كونت " هو الوارث الشرعى لفلسفة " كانط " ، وحقته فى ذلك : أن " كونت " يقرر جرياً وراء " كانط " أن الحقيقة سابقة على وجود العلم ، وأن الرياضة علم أو تصورات محدودة غير قابلة للتغيير والتعديل .^(٢)

- ويقول " يوسف كرم " : يكاد يكون مذهب "أوجيست كونت " مرسوماً على غرار مذهب "كانط" ، وذلك لأنه بدأ بنقد العقل وبيان نسبية المعرفة ، ولكن ليس بامتحان أفعال العقل ومعانيه ومبادئه ، فقد يكون هذا لوناً مما بعد الطبيعة ، بل باستعراض تاريخ العقل كما تخيله هو فيقول : إن العقل قد مر بأدوار ثلاثة : دور لا هوتى أو دينى ، ودور ميتافيزيقى أو فلسفى ، ودور واقعى أو علمى .^(٣)

- ويقول " إميل بوترو " يوجد للذهن عند " كانط " بالنسبة إلى الأشياء وجهتان متعاندتان ، هما فى آخر الأمر العقل النظرى والعقل العملى . والتعارض الذى نبه إليه " كانط " موجود تحت أسماء مختلفة فى أغلب المذاهب المتأخرة ، وليس غائباً حتى عن فلسفة " أوجيست كونت " الذى يفسر الأعلى بالأدنى من جهة نظرية ويفسر الأدنى بالأعلى من جهة عملية .^(٤)

- لهذا تحدثت عن " كونت " موضحاً فلسفته ، وأثره على المجتمع الأوروبى ، وأهم الانتقادات التى وجهت إليه . وأثر بعض الفلاسفات السابقة عليه ، كأفلاطون وكانط وهيجل .

(١) انظر : المدخل إلى الفلسفة . أرفلد كوليه . ترجمة : أبو العلا عفيفى . ص ٢٨٧ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر . ١٩٤٢ .

(٢) انظر : للمذهب فى فلسفة برجسون . د / مراد وهبة . ص ٣١ . دار المعارف بمصر سنة ١٩٦٠ .

(٣) انظر : العقل والوجود . يوسف كرم ص ١٠٢ . دار المعارف مصر . الطبعة الثالثة .

(٤) انظر : فلسفة كانط . إميل بوترو . ترجمة . د/ عثمان أمين ص ٣٨١ ، ٣٨٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٧٢ م .

* وهكذا يتضح لنا أن الفكر بعد "كانط" قد سار في اتجاهين :
 الأول : الاتجاه العقلي المثالي عند "هيجل" في القرن التاسع عشر ومن سار على نهجه ، حيث ظهرت صور متعددة للمثالية في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين ^(١) ؛ ترد جميعاً إلى :

(أ) - المثالية الكانطية الجديدة .

(ب) - المثالية الهيكلية الجديدة . ^(٢)

الثاني : الاتجاه التحريبي عند "أوجيست كونت" و الوضعيين من بعده .

والله من وراء القصد وهو الهادي إلى سواء السبيل

دكتور

أحمد رمضان

(١) انظر : اتجاهات في الفلسفة المعاصرة . د/ عزمي إسلام ص ٤٥٥ . وكالة للطبوعات -

الكويت الطبعة الأولى .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٤٨٥ وبمعناها .

الفصل الأول : مقدمات

أولاً : الفكر الأوروبي في العصر الوسيط.

تمهيد :

- ١- العصر الكنسي.
- ٢- العصر المدرسي.
- التيارات الفلسفية في العصر الوسيط :
 - ١- التيار الأفلاطوني.
 - ٢- التيار الأرسطي.
 - ٣- التيار الاسمي.
 - ٤- التيار التجريبي.
- نظرة عامة إلى فلسفة العصور الوسطى :

١- نظرة رجال النهضة الأوروبية.

٢- النظرة الحديثة.

ثانياً : عصر النهضة الأوروبية.

- الحرية العلمية الفلسفية.
- مظاهر النهضة الأوروبية.
- تطورات بارزة.
- التيارات الفلسفية في عصر النهضة الأوروبية.
- خصائص الفلسفة الحديثة.

أولاً: الفكر الأوربي في العصر الوسيط

تمهيد :

لقد بدأ الفكر الإنساني شوطاً جديداً منذ نحو ألف سنة بعد مرحلته الأولى اليونانية والتي ظلت حتى نهاية القرن الخامس الميلادي . كان صوت المسيحية قد علا في أرجاء أوروبا ، وكانت مهمة الفلسفة أن تؤيد بالدليل العقلي ماسلمت به النفوس بالإيمان تسليماً لا يقبل رية ولا شكاً . وذلك لأن الكنيسة في هذه العصور كانت القوة الوحيدة التي اضطرت برايرة الشمال بعد غزوها للدولة الرومانية التسليم بها والدخول في دينها ، وأنقذت هيكل المدنية وصانته خلال هذه العصور بعد أن كانت الحياة الفكرية بأسرها توشك أن تنتهي على أيد هؤلاء الغزاة .

تلك كانت قوة الكنيسة المسيحية التي قامت بما لم تستطع أن تقوم به الدولة . وعن طريق الكنيسة وحدها اتصل العالم الجديد بالعالم القديم ، وكان نتيجة هذا أن الكنيسة لا تعرض على الناس من الفلسفة القديمة إلا ما كان متفقاً مع تعاليم النصرانية ، أما ما عدا ذلك يرفض رفضاً تاماً .

وبذلك ظلت الفلسفة الغربية خادمة للدين عدة قرون وكان العقل عوناً لها ، وكان غرضها الأول تأييد العقائد الدينية وتحديدتها وتنظيمها وإظهار أن تلك العقائد التي نزلت من السماء تتفق أيضاً مع العقل^(١).

ولقد سارت العصور - الوسطى حين اتصلت بالعالم القديم لتأخذ منه ما أخذته من علم وفلسفة - في نفس الطريق الذي سلكه الأقدمون ، ولكن في اتجاه عكسي ، أي أنها بدأت السير من آخر الطريق إلى أوله . فقد بدأ اليونانيون بحوثهم العلمية مدفوعين بلذة البحث مولعين بجمال المعرفة في ذاتها، فلما قطعوا في الدراسة العلمية شوطاً بعيداً أخذ العلم يتحول إلى خدمة الحياة العملية ، و أصبح البحث الفلسفي وسيلة تستخدم للوصول إلى غاية وراءه ، هي معرفة

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . تأليف : أحمد أمين ، زكي نجيب محمود . ص ١ ، ٢ .

قواعد الأخلاق والبرهنة على تعاليم الدين . أما العصور الوسطى فقد بدأت السير من هذه المرحلة الأخيرة ؛ أعنى أنها بدأت بالبحث عن المعرفة لا لذاتها بل لخدمة العقائد الدينية.^(١)

وقد كانت عقائد الدين فى القرون الوسطى موضع تسليم يقينى عندهم ولهذا انحصر دور الفلسفة - فى الغالب - فى شرح مضامين هذه العقائد وإقامة الحجج والبراهين على صحتها فى نطاق قدرة العقل الإنسانى الذى يعجز - فى نظر المسيحية - عن تفسير حقيقة "الأسرار المقدسة" .

لهذا كانت الفلسفة خادمة للدين ، ومجرد أسلوب للإقناع العقلى بما سبق أن قبلناه بسلطة الإيمان .^(٢)

كما أنها تأثرت بالفلسفة اليونانية وعدلت فيها وزادت عليها ، فصبغت بصبغة جديدة ، وكانت عملاً ذاتياً له طابعه شأن كل عمل حيوى . ولا ينبغي أن يفهم عند هذا الحد من التاريخ ، بل ستكون لها رجعة عند أئمة الفلسفة الحديثة (ديكارت وما ليرانش وليبنيز وأسينورزا) ، حتى يتمتع بدونها فهم اصطلاحاتهم ومقاصدهم ونظرياتهم ، وحتى ليتعين الرجوع إليها دائماً فى تفهم سائر من جاء بعدهم^(٣) . وبناء على ما سبق نجد أن الفكر فى العصر الوسيط بدأ من العقيدة الدينية من مجموعة من الأقوال المقدسة التى جاءت إما عن طريق الوحي ، أو عن طريق آباء الكنيسة الملهمين . ولما بدأ الفكر من هذا الإطار اضطر أن يفسر نفسه على التجول فى داخل حدوده دون أن يستطيع الخروج عليه مثله مثل من غلق دونه الباب فى حجرة ضيقة لا يملك الخروج منها ولا يملك إلا التجوال

(١) انظر : المرجع السابق ص ٢ .

(٢) انظر : الفلسفة الحديثة . تأليف : د / محمد على أبوريان . ص ١١ دار الكتب الجامعية . الطبعة الأولى ١٩٦٩ م .

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط . تأليف : يوسف كرم . ص ٢٥٢، ٢٥١ . دار القلم . بيروت . ١٩٧٩ .

فى داخل نطاقها . ثم يتحرر العقل على صورة فلسفة ، وهذا واضح فى القرنين العاشر والحادى عشر عند القديس "أوسم" و"أبيلارد" . فالأول ينشد من وراء استغلال التفكير أن يتعلل الإيمان ، أعنى أن يفسره حتى يعتنقه ، ولهذا كان شعاره "أؤمن لأنعتل" . و"أبيلارد" وقف مثل هذا الموقف وإن تقدم فى نصيب العقل .

ثم يتطور العقل بعد ذلك على هيئة علم تجريبى عند "روجريكون" و"أوكام" ثم يصبح عقلاً علمياً يعنى بالآلية (التكنيك) المصحوبة بالأفكار الوهمية الفاترة الشاحبة فى الجانب الروحى^(١) .

بهذا نرى أن العصور الوسطى هى فى الواقع دور من أدوار تطور الحضارة الأوروبية التى تسعى لتحقيق مكانتها ، وهو دور عامر بالتفكير الحى الخصب المناضل من أجل حرية العقل فى التفكير والبحث عن الحقيقة واكتناه أسرار الطبيعة وتحقيق الوسائل المؤدية إلى تقدم الإنسانية^(٢) .

اختلاف المؤرخون بشأن التحديد الزمنى للعصور الوسطى :

- ذهب عدد من المؤرخين إلى أن "العصور الوسطى" تطلق على فترة من الزمن تبلغ نحو ألف سنة ، تبتدى من سقوط الدولة الرومانية الغربية سنة ٤٧٦ على يد الجرمان وتنتهى بسقوط الدولة الرومانية الشرقية سنة ١٤٥٣ على يد الأتراك .
- وذهب آخرون إلى أن "العصور الوسطى" مدتها محددة تبدأ بانتهاء الإمبراطورية الرومانية فى القرن السادس الميلادى وتنتهى عند الإصلاح الدينى فى القرن الخامس عشر .
- فى حين يرى غيرهم أن المعتاد فى تاريخ الفلسفة حتى اليوم أن ينظر إلى العصور الوسطى الفلسفية باعتبارها واقعة بين القرن التاسع والرابع عشر أو الخامس عشر .

(١) انظر : فلسفة العصور الوسطى . تأليف : الدكتور / عبد الرحمن بدوى . ص ١٩١، ١٩٢ دار القلم . بيروت الطبعة الثالثة ١٩٧٩ .

(٢) انظر : نفس المصدر ص ١٩٥ .

- وهناك اتجاه آخر يجعل العصور الوسطى تنتهى بنهاية القرن الرابع عشر ، ويعتقها عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، ومع بداية القرن السابع عشر يبدأ عصر الفلسفة الحديثة . وهذا هو الاتجاه الغالب وهو الذى نسير عليه فى هذا الكتاب .
ويذهى أن هذا التحديد بالسنوات هو اصطلاح تاريخى فقط . وإلا فإن الواقع يثبت أن جذور القرون الوسطى ظهرت فى الدولة الرومانية منذ القرن الأول للمسيح كما أن هذه القرون لم تنته بسقوط القسطنطينية ^(١) .

- وتقع فلسفة العصور الوسطى فى عهدين : أولهما يسمى "العصر الكنسى" وليس للفلسفة فيه من الشأن إلا القليل . والثانى يسمى "العصر المدرسى" ويمتد هذا العصر المدرسى إلى قيام النهضة الأوربية فى القرن الخامس عشر .

العصر الكنسى

يمكن أن نحدد العصر الكنسى ابتداء من القرن الثانى الميلادى - إذ يحتوى القرن الأول على تكوين الأناجيل وكتابة الرسائل - حتى سقوط الإمبراطورية الرومانية أو إلى عصر "جريجواز الأكبر" فى القرن السادس .

ظهر التفكير المسيحى فى هذا العصر عند طائفتين من آباء الكنيسة وهما : آباء الكنيسة اللاتين " وآباء الكنيسة اليونان " ، و "مدرسة الأسكندرية" .

* وقد ظهر التفكير المسيحى عند آباء الكنيسة اليونان فى مطلع القرن الثانى واستمر حتى القرن السادس . وكان الدفاع عن المسيحية هو الطابع الغالب على التفكير المسيحى عندهم ، وهذا نجده واضحاً عند القديس " جيستيان " فى دفاعه الأول والثانى الموجه إلى الإمبراطور " مارك أوريل " ، ثم تبعه " تاسيان " بخطابه إلى اليونان ثم " ميليتون " بدفاعه الموجه إلى نفس الإمبراطور ، ثم أتى " أنينا جور " بطلبه العفو عن المسيحيين من الإمبراطور

(١) انظر : ما هى النهضة . تأليف : سلامه موسى . ص ١١ . دار المستقبل بالقاهرة ، قصة الفلسفة . تأليف : الدكتور / مراد وهبه . ص ٣٥ . دار الثقافة الجديدة .

وأخيراً " تيوفيل الإنطاكي " بخطابه إلى "أوتوليكوس" .

واستمر الدفاع عن المسيحية عند آباء الكنيسة اليونان حتى أتى القديس "إيرينيئوس" بدفاعه عن المسيحية ضد الشيع الغنوصية التي نشأت بداخلها والتي كانت تعبر عن أحد أقطاب التفكير المسيحي في القرن الثاني وهو ما كان سائداً حتى داخل الكنيسة الرسمية ذاتها^(١) .

* وفي مدرسة الأسكندرية ظهر نوع آخر من التفكير المسيحي ، حيث كانت المدرسة ملتقى للتغير اليهودي والمسيحي واليوناني جميعاً ، وكان ذلك في القرن الثالث الميلادي وفيه انتشرت المسيحية وإن لم تكن قد أصبحت بعد الديانة الرسمية للدولة ، فكان لزاماً على آباء الكنيسة الاستمرار في نشر الدعوة الجديدة ، وتأسيس الأخلاق الدينية والزينة المسيحية ، مع استمرار البناء والتكوين العقلي للعقائد والدفاع عن المسيحية ضد مهاجميها خاصة ضد الفرق التي نشأت داخل المسيحية ذاتها ، فجاء " كلمنت " و " أوريجين " وعلى أيديهما نشأت بوادر التفسير الروحي للإنجيل ، كما فعل " فيلون " من قبل في التوراة . ثم أتى " أوزيب القيصري " يورخ للمسيحية وللتفكير المسيحي حتى منتصف القرن الرابع تقريباً أي حتى مولد القديس " أوغسطين " سنة ٣٥٤ .^(٢)

* وظهر التفكير المسيحي عند آباء الكنيسة اللاتين في القرن الثالث وتلاشى في القرن الخامس . وكان الدفاع عن المسيحية أيضاً هو الغالب على هذا التفكير فجاء " ترتليان " في قرطاجنة للدفاع عن المسيحية ضد الشيع والفرق التي نشأت بداخلها معادياً للفلسفة وأي محاولة لتعقل العقائد المسيحية . ثم أتى بعده " مينيسيوس - فيلكس " مدافعاً عن العقائد المسيحية ضد اتهام المثقفين اليونان لها لأنها ضد العقل ، ثم " أدنوب " في هجومه على اليونان و " لاكتانس " في دعوته للوحى المسيحي . ثم بدأ اللاهوت الديني

(١) انظر : نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط : أوغسطين - أنسيلم - توما الأكويني ترجمة : د / حسن حنفي ص ٤ مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة الثانية ١٩٧٨ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٥٤٠ .

فى القرن الرابع على يد " القديس هيلير " بكتاب التليث و" القديس أمبرواز " الذى يعقل " القديس أوغسطين " على يديه طقس العماد بعد أن سمع منهجه فى التفسير الروحى للكتب المقدسة ^(١) .

مما سبق يلاحظ :

- ١- أن الدفاع عن المسيحية هو الطابع الغالب على التفكير المسيحى فى العصر الكنسى .
- ٢- أن آباء الكنيسة اليونان نظراً لطول مدته هو الذى ساهم بنصيب أكبر فى البناء العقلى الدينى لهذه الفترة الأولى من التفكير المسيحى فى العصر الكنسى.
- ٣- رغم تأخر التفكير المسيحى عند آباء الكنيسة اللاتين عنه عند آباء الكنيسة اليونان وتلاشه قبله ، فإن " القديس أوغسطين " يعتبر قمة ما وصل إليه التفكير فى العصر الكنسى ، حيث يعتبر الجامع لكل ما سبقه من تفكير مسيحى فى القرون الأربعة الأولى وما تلاها فى القرنين الخامس والسادس خاصة عند آباء الكنيسة اليونان ، ذلك لأن الأوغسطينية ظلت تقريباً التفكير المسيحى التقليدى حتى نهاية عصر آباء الكنيسة بل فى التفكير المسيحى خلال العصر المدرسى المتأخر، غير أن " بويس " استطاع بشرحه " لأرسطو " فى أواخر العصر الكنسى أن يحول محور التفكير المسيحى من الأفلاطونية إلى الأرسطية ممهداً بذلك لظهور الفلسفة المدرسية ^(٢) .

العصر المدرسى

يمكن تحديده من القرن التاسع الميلادى إلى قيام النهضة الأوروبية فى القرن الخامس عشر. وهو عبارة عن الفلسفة التى نشأت فى العصور الوسطى ، وتسمى بالمدرسية لأنها تدل على الفلسفة التى كانت تدرس فى المدارس فى العصور الوسطى ، ولأن التعليم كان يقوم به جماعة من الرهبان فى " مدارس الكنائس " .

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٥ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٣ .

ومن هنا فإن لفظ " مدرسى " يطلق على كل من يدرس فى المدارس فى العصور الوسطى ، أو على كل من حصل جميع المعارف التى كانت تدرس فى المدارس فى تلك العصور . لهذا تطلق كلمة " الفلسفة المدرسية " أولاً وبالذات على الفلسفة التى كانت تدرس فى هذه المدارس .

والفلسفة المدرسية تنقسم إلى ما يلى :

مدرسية حقيقية ، ومدرسية حديثة .

والمدرسية الحقيقية تنقسم إلى ما يلى :

١- المدرسة الأولى من القرن التاسع إلى القرن الثانى عشر، وتمتاز مدرسية هذا العصر:

أولاً : بالمنهج المعروف باسم منهج " نعم ولا " .

ثانياً : بجعل الدين أو اللاهوت والفلسفة شيئاً واحداً وليس من تعارض بين الميدانين.

ثالثاً : بالبحث فى مشكلة الكليات من حيث أن لها وجوداً فى الخارج وليس لها هذا الوجود ، وإنما هى أسماء فحسب - وأظهر من وجد فى تلك الفترة من

فلاسفة " جون سكوت أريجيين " و " القديس أنسيلم " و " أيلارد " .

٢- المدرسة العليا فى القرن الثالث عشر. وتمتاز مدرسة هذا العصر:

أولاً : بمعرفة كتب " أرسطو " عن طريق العرب واليهود .

ثانياً : بالخصومية العنيفة التى قامت بين الأرسطاليين والرشديين ، ثم بين التوماويين

وأتباع " اسكوت " ، ثم الأوكاميين .

ثالثاً : بالنزاع الذى قام حول التفرقة بين العقل والنقل ونصيب كل من المعرفة .

رابعاً : بظهور مشكلة اللفظيين والإسمين فى أجلى صورها . وأشهر الشخصيات التى

ظهرت فى تلك الفترة القديس " بونا فنتورا " ثم " ألبير الكبير " و " القديس توما "

و " دنس اسكوت " .

٣- المدرسية المتأخرة فى القرنين الرابع عشر ، والخامس عشر وتمتاز:

أولاً : بالتزاع الشديد الذى بلغ أوج شدته بين اللفظيين والواقعيين.

ثانياً : بازدياد الاعتماد على المشاهدة ، والتجربة .

ثالثاً : بظهور التصوف . وأظهر الشخصيات التى وجدت فى تلك الفترة " وليم

الأوكامى " و " نيقولا دورم " و " السيد إكهرت " (١) .

والمدرسية الحديثة تنقسم إلى ما يلى :

١- المدرسية الباروكية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر : وقد ظهرت خصوصاً فى أسبانيا : وكانت صوفية أكثر من أى شىء آخر . حيث ظهر فى القرن السادس عشر فى أسبانيا أكثر المتصوفين المسيحيين، مثل: "القديسة تريزة الأبلية" و"القديس يوحنا الصليبي" و"فرانشكوسوارس" .

٢- المدرسية المحدثه : وهذه حركة قد أتت نتيجة المنشور البابوى الذى أصدره ليون الثالث عشر عام ١٨٧٧ وجعل فيه الفلسفة التوماوية هى الفلسفة الرسمية للمسيحيين . فقامت حركة فى جميع بلاد أوروبا من أجل التوفيق بين التوماوية والفلسفة الحديثة . وأشهر أنصار الحركة فى إيطاليا " ألدوجيملى " ، وفى بلجيكا " الكردينال مرسية " وفى ألمانيا " فللمان . وبوعكر وجرلمان " ، وفى فرنسا " جاك - مارتان " و " إتين جلسون " (٢) .
* والفلسفة المدرسية لم تكن مدرسة متماسكة كمدرسة أفلاطون مثلاً ، وإنما هى جهود فلسفية مبعثرة بذها المدرسيون ، وهم رجال الدين الذين أخذوا بزمام الفلسفة فوضعوها فى حظيرة الكنيسة وحدها لكى يستخدموها فى شئون الدين لعلهم يجدون فيها لعقيدتهم سنداً من المنطق ودعامة من العقل .

(١) انظر : فلسفة العصور الوسطى . ص ٤٤ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٤٥ .

لذلك قال " هيكل " فى كتابه " محاضرات فى تاريخ الفلسفة " : "إن الفلسفة المدرسية لم تكن مذهباً محدوداً كماذهب الأفلاطونيين أو الشكاك بل كانت مجرد اسم مبهم يطلق على كل مباحث المسيحيين الفلسفية فى أكثر من خمسمائة عام" .^(١)

فليست الفلسفة فى العصر المدرسى إلا لاهوتاً ولا اللاهوت إلا فلسفة ، والفيلسوف المدرسى هو من يبحث فى اللاهوت بحثاً علمياً منظماً .^(٢)

ولهذا يقول " يوسف كرم " : صحيح إن الفلسفة المدرسية فى مجملتها فلسفة مسيحية وغير صحيح أنها اقتصرت على مسائل الدين ، فقد نظرت فى المسائل الطبيعية والعقلية فى أحسن ما ينظر فيها ، وهى لا تبدو كتلة متجانسة إلا من بعيد ، فإذا دققنا النظر بدا الابتكار والتنوع . وهذا يعنى أنهم لم يكونوا على ما يقال من الخضوع للسلطة : فقد زاغ منهم عن الدين نفر ليس بالقليل فى بيئة متشعبة بالدين أما المؤمنون منهم فلهم فى السلطة أقوال لازعة أحياناً ، ساخرة أحياناً ، جازمة دائماً ، تلخص فى عبارتين : الأولى أن الحجة النقلية أوهن الحجج ، والثانية أن الاستشهاد بقول لا يعنى الاعتدال باسم القائل بل بقوة أدلته .

ولسنا ندري كيف يرمون جملة بالخضوع لـ " أرسطو " ، ولم يعرف " أرسطو " فى الغرب إلا فى القرن الثالث عشر ، فأنكرته السلطة الدينية وغرضه الأول والأخير صيانة العقيدة وحماية الأخلاق ، حتى إذا ما نصره تابعوه ، مجازفين إما مجازفة كان ذلك منهم باسم العقل والعلم وأقرته الكنيسة باسم العقل والعلم أيضاً ، ولكن المدارس لم تعرف أن تفرق بين فلسفته ، وهى مذهب عقلى يمكن اصطناعه فى كل زمن ، وبين علمه الطبيعى الذى أخذ ينهار ، وظلت تردد آراءه العلمية فقضت على سلطانه عند المحدثين . ولم يكن ذلك شأن المدارس الدينية فحسب بل وجد ملاحدة من أتباع " أرسطو " و " ابن رشد " تعصبوا لهما إلى حد أن أبوا إجابة دعوة

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، زكى نجيب محمود . ص ١٠٠ .

(٢) انظر : نفس المصدر .

"جاليليو" كى ينظروا إلى السماء بمنظاره ويشاهدوا التغيير فى مادة الأجرام السماوية خشية أن يضطروا لمخالفة قول "أرسطو" "ألاكون ولا فساد فى السماء" (١).

وباختصار يمكن القول أن الفلسفة الإسلامية تتميز بأمرين :

الأول : أنها كانت فلسفة العقائد الدينية التى تقوم على قضايا مسلمة الصحة لا يعترضها أدنى شك .

الثانى : أنها كانت فلسفة كلامية قليلة الجدوى ضئيلة الإنتاج (٢).

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الأوربية فى العصر الوسيط . يوسف كرم . ص ٧.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة . محمد على مصطفى ، أحمد عبده خير الدين ص ٨١ - وزارة المعارف الطبعة الأولى - ١٩٣٣ .

التيارات الفلسفية في العصر الوسيط

(١) التيار الأفلاطوني (الواقعي) ،

الواقعية نشأت عندما أراد "أفلاطون" أن يقيم فلسفة للوقوف في وجه التغيير الاجتماعي . وجاء مذهبه في المبادئ المطلقة ، اللامتغيرة ، وخاصة مبدأ " العدالة " الذي كان يعني أنه على كل منا أن يظل في المركز الذي أراد الله أن يضعه فيه . وكان نظام الطبقات الجامد في العصور الوسطى مشابهاً إلى حد بعيد في بعض خصائصه الجوهرية لدولة أفلاطون المثلى ، وهو أيضاً في حاجة إلى مذهب من القواعد الثابتة والالتزامات الأخلاقية الثابتة كي يحافظ على جمود التركيب الطبقي .

- فالواقعية هي المذهب الفلسفي الذي يتناسب مع الكنيسة الكاثوليكية ، منظوراً إليها كظاهرة روحانية ولكن كالقوة المنظمة والموجهة للنظام الاجتماعي والسياسي في العصور الوسطى ^(١) .

وذلك لأن مذهب الواقعية يمنح وجوداً مطلقاً وصالحية مطلقة لكافة الدرجات والطبقات ، إذ أن المفردات تنتمي إلى الخصائص الفريدة لكل نوع وامتيازاتها ، كما أنها تشارك فيها . وهذا ينطبق على الملوك والنبلاء والفرسان والأساقفة والقساوسة كما ينطبق على المدنيين في مقابل رجال الإكليروس ، والأحرار في مقابل الاقنان وهذا المذهب يهدف بوضوح إلى تثبيت الحالة الراهنة ^(٢) .

وهذا التيار ينتسب إليه " أوغسطين " و " يوحنا الأوجيني " و " جون اسكوت أرجينا " و " أنسيلم " و " بونا فنتورا " و " دونس سكوت " . وأصحاب هذا التيار تستولى عليهم تقوى حادة تصل إلى حد التصوف العالي والروحانية المخلفة في الآفاق العلى . وهذا يظهر بوضوح على سبيل المثال في براهين وجود الله عند القديس " أنسيلم " ، وهو المعروف

(١) انظر: مدخل إلى الفلسفة . تأليف : جون لويس . ترجمة : أنور عبد الملك - ص ٦٥ ، ٦٦ دار الحقيقة بيروت -

الطبعة الثالثة ١٩٧٨ م .

(٢) انظر: نفس المصدر . ص ٧١ ، ٧٢ .

بالحجة الوجودية أو الأنطولوجية و يقوم على أساس أن ما يتصوره العقل معنى كلياً لا بد أن يكون له وجود حقيقى، فالوجود فى الذهن نوع من الوجود الحقيقى . وعلى هذا فالكائن الذى لا يمكن أن يتصور أكمل منه لا بد أن يوجد فى الذهن وفى الواقع معاً لأنه إذا وجد فى الذهن دون الواقع لأمكن تصور كائن أكمل منه له وجود فى الواقع ، وهذا الثانى هو الكائن الذى لا يمكن تصور أكمل منه ، وإذن فالكائن الذى لا يتصور أكمل منه لا بد أن يكون موجوداً فى الواقع كما هو موجود فى الذهن معاً .^(١)

وبرهان القديس " بوناونتورا " نجده يخلق فى إشراق صوفى بعيد عن البرهان العقلى فالحياة فى نظره سفر إلى الحق ، والطريق واضح إليه ، دلنا عليه الإيمان ودفعنا الحب إلى السير فيه . والطريق إلى الله فيه مدارج ثلاثة :

الأول : هو الكشف عن آثار الله فى العالم المحسوس .

الثانى : هو تفقد صورة الله فى نفوسنا .

الثالث : يجاوز نطاق المخلوقات وينفذ إلى النعيم فى عليين عند الحضرة الإلهية . والمدرج الأول فيه إشارة إلى البراهين العادية لوجود الله ، ولكنه لا يقف عندها طويلاً لأن الهدف هو إدراك الله مباشرة حاضراً فى الأشياء : فى حركتها ونظامها ومقياسها وجمالها وترتيبها^(٢) .

(٣) التيار الأرسطى ،

لقد سار التيار الأرسطى فى العصور الوسطى على يد " ألبير الكبير " والقديس "توما الإكوينى " بعد أن نقلت مصنفات " ابن رشد " إلى أوروبا وهذا البعث الأرسطى سار مع النظام الاجتماعى الوسيط الجديد وأثر عليه تأثيراً بالغاً وعندما بدأ الناس فى هذه الفترة يكتشفون " أرسطو طاليس " من جديد من خلال العرب ، ظهر خطر كبير ألا وهو

(١) انظر : فلسفة العصور الوسطى - ص ١٤ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٤ ، ص ١٥ .

خطر إدانة الاتجاه بآثره كاتجاه خارج عن الدين . وقد استطاع " توما الأكويني " وأستاذه " ألبير الأكبر " أن يتغلب على الرجعية بعد صدام عنيف ، وأخذ يصيغان من جديد أيديولوجية أوربا الغربية . فاستطاع " توما الأكويني " أن يدمج العلم الواسع الذى كان يتسم به فى دائرة معارف فلسفية ، ما زالت حتى اليوم الفلسفة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية ، كما أنها هى التى قام على أساسها كل التفكير فى العصور الوسطى^(١) .

بهذا نجد أن الأثر الحقيقى للفلسفة الأرسططالية جاء على يد المدرسة الدومينيكانية وعلى رأسها " ألبير الكبير " و " توما الأكويني " . هذا التيار أخضع الفكر المسيحى والمعتقد الدينى بأكمله للفلسفة الأرسططالية من ناحية ، ومن ناحية أخرى أراد أن يفسر الفلسفة الأرسططالية تفسيراً يتلاءم مع ما يقتضيه الإيمان . وسنجد منذ ذلك التاريخ أى منذ القرن الثالث عشر أن الأرسططالية والمسيحية ثمانيان جنباً إلى جنب^(٢) .

ونظراً لأن سمة العصر هى السمة الدينية ، بمعنى أن الدين هو الذى كان يسيطر على العقول ، وأن رجال الدين هم الذين كانوا يملكون الحق فى تفسير كل شىء على اعتبار أن لأفهام الكنيسة نفس القداسة التى تعطى للكتاب المقدس .

فاعتمدت الكنيسة فيما بعد مذهب " أرسطو " فى الفلسفة ، وأقرت تفسير الدين على وفق هذه الفلسفة بما فيها الميتافيزيقا والطبيعة ، واعتمدت منهجه فى البحث وهو منهج القياس المنطقى ، واقتنعت بأن هذا المنهج يصلح للبحث فى كل شىء حتى الدين .

هذا المذهب العقلى التقليدى^(٣) الذى اعتمدته الكنيسة كان يتخذ القياس الأرسطى منهجاً للتفكير واعتبرته الأساس الصالح لنيل المعرفة على أساس :

(١) انظر : ١٠٠ حل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ٦٨ .

(٢) انظر : فلسفة العصور الوسطى . د / عبد الرحمن بدوى ص ١٢٨ .

(٣) يطلق على نوع الفلسفة التى تعد العقل مصدراً لمعرفة العالم الفيزيالى اسم المذهب العقلى . ويتبغى أن نميز بدقة بين هذا اللفظ وكذلك الصفة المشتقة منه وهى " عقلانى " وبين لفظ " معقول " . فالمعرفة العلمية يتم التوصل إليها باستخدام مناهج معقولة لأنها تقضى استخدام العقل مطبقاً على مادة الملاحظة ، غير أنها ليست عقلانية ، إذ أن هذه الصفة لا تنطبق على المنهج العلمى ، وإنما على المنهج الفلسفى الذى يتخذ العقل مصدراً للمعرفة التركيبية متمثلة بالعلم -

أن العقل ملكة سامية لا تخضع للتجارب ، وهو فطري يستطيع أن يصل إلى الحقيقة المطلقة ، وأنه هو السبيل للوصول إليها . هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى توجد حقائق ثابتة يمكن للعقل أن يصل إليها . وأن المعرفة على هذا الأساس : هى مطابقة لعقل العارف للموضوع المعروف ، وأن هذه المعرفة يقينية لا شك فيها .

وبنفس منطق التسوية بين اتهام رجال الكنيسة والكتاب المقدس فى القداسة اعتنقت الكنيسة بعض آراء " أرسطو " و " بطليموس " فى الطبيعة والفلك وجعلتها هى الموافقة لنصوص الكتاب المقدس ، واعتمدت المنهج الأرسطى ، واعتمدت صلاحيته للتفكير والوصول إلى حقائق يقينية ^(١) .

- لهذا نجد " توما الأكوينى " كان أرسطالياً بمعنى الكلمة الحقيقى . كان على استعداد للذهاب مع العقل إلى الحد الذى يستطيع العقل أن يذهب إليه ، فبذ ثنائية " أفلاطون " الذى كان يعتبر أن للروح كيانه منفصلاً عن الجسد ، وكانت نظريته إلى مشكلة العلاقة بين الجسد والروح تترتب على النظرة الأرسطالية إلى الصورة والمادة . والمادة عند " توما " هى المادة الخام التى ليس لها خصائص مميزة التى منها يصنع كل شئ . والصورة هى المادة كما نجدها والتى لديها صفات تلازمها فى كل حالة خاصة أى أن الصورة هى الحدس كما نعرفه ، إنها ذلك الذى يجعل من الصور صواباً وليست كتلة غير متميزة ^(٢) . ونجد " توما الأكوينى " يصوغ براهين وجود " الله " صياغة منطقية محكمة كما تقتضيها شرائط البرهان المنطقى الأرسطى فيقدم لنا خمسة براهين يستمد منها كما يلى :

=ولا يشترط ملاحظة لتحقيق هذه المعرفة . وفى كثير من الأحيان يقتصر اسم " المذهب العقلى " فى الكتابات الفلسفية على مذاهب عقلانية معينة فى العصر الحديث ، بينما يطلق على المذاهب ذات النمط الأفلاطونى اسم " المثالية " تمييزاً لها من السابقة . (انظر : نشأة الفلسفة العلمية . تأليف: هانز ريشنباخ . ترجمة : الدكتور / فؤاد زكريا - ص ٤٠ - دار الكتاب العربى ١٩٦٨ م .

(١) انظر: الفكر المادى الحديث وموقف الإسلام منه . تأليف : د / محمود هجتمان . ص ٢٦، ٢٧ . الدار الإسلامية للطباعة والنشر . الطبعة الثانية ١٩٨٤ م .

(٢) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ٦٨ .

- ١- من الحركة وضرورة انتهائها إلى محرك أول غير متحرك هو " الله " .
- ٢- من التمييز بين الممكن والواجب في الوجود وضرورة الانتهاء إلى واجب الوجود .
- ٣- من النظر في مسألة العلل والمعنولات وهي بالضرورة تؤدي إلى القول بعلة أولى هي علة العلل وهي " الله " .
- ٤- من النظر في درجات الكمال في الوجود وضرورة القول بأنها ترتد في النهاية إلى كمال مطلق هو " الله " .
- ٥- من النظر في النظام الذي يسود الكون مما يؤذن بغائية فيه ، وهذه الغائية لابد أن يكون موجد لها علة عاقلة أولى هي الله ^(١) .

٣- التيار الإسمي ،

هذا المذهب الإسمي كان ثورة على الماضي كله . امتاز قبل كل شيء بنفور شديد من المعاني المجردة ونزوع قوى إلى الواقع . أخذ في نقد المجردات ولم ير فيها أسماء أو ألفاظ جوفاء ، بحيث تصح تسميته بعهد الإسمية أو اللفظية . وقاده هذا النقد إلى الشك في العقل والمعنولات ، ودعى تفكير العقل فلسفة خالصة مقطوعة الصلة بالدين ، وآمن بالدين إيماناً دون أى سند من العقل . ومضى في نقده من المجردات العقلية إلى ما يشبهها والتي حشدتها أرسطو في علمه الطبيعي فبددها وتحرر من سلطان أرسطو في العلم والفلسفة جميعاً ، بل مد النقد إلى أصول الاجتماع فأيد أباطرة الجرمان والملوك في تمردهم على البابوية ، وقال بوجوب الفصل بين السلطة الدينية والسلطة المدنية ^(٢) .

هذا التيار ذهب إلى أن الأفكار العامة والمبادئ لا وجود لها خارج الذهن . إنها ليست سوى أسماء أو كلمات ، ومن هنا جاءت التسمية : الإسم ، ثم الإسمية . ومن هنا ندرك لماذا ركزت الإسمية اهتمامها على الأشياء المفردة ، إنها تعمل في نطاق التقاليد

(١) انظر : فلسفة العصور الوسطى - ص ١٦ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . ص ٤ .

العلمية. إنها أول نوع من أنواع المذهب التجريسي الذي يخضع كل شيء لاختبار الأحداث التي تمت ملاحظتها واختبار التجارب ، وعلى حد تعبير "ميل" : إننا نفكر بواسطة الظواهر العينية كما تقدمها لنا التجربة . . وبواسطة الأسماء التي تركز انتباهنا على تلك العناصر بفضل مشاركتها بطريقة ما مع بعض عناصر هذه العصور العينية .

- فالمذهب الإسمي يعبر عن الروح العلمية التي بدأت تصحو في القرن الثالث عشر وكانت مرتبطة أوثق الارتباط بمحاولة التفرقة بين العقل والعقيدة المنزلة وبالثقة في العقل سواء اتفق مع التعاليم اللاهوتية الصحيحة أم لم يتفق .

وكانت الإسمية جزءاً أصيلاً من كل تقدم في طرق إقامة هيكل من المعرفة متميز عن اللاهوت وينظر إلى العالم الطبيعي كهدفه الخاص به . لقد دعمت الإسمية أولئك الذين ميزوا باسم العقل بين ما هو طبيعي وما تعدى طور الطبيعة ، والذين اختاروا لأنفسهم أن يكرسوا مجهوداتهم لتفهم العالم الحقيقي بدلاً من العالم المتعال^(١).

فالمذهب الإسمي يرى أن المعنى يقوم في العقل مقام كثرة الأفراد ، وهو ليس كلياً بذاته بل بحمله عليها ، أي باعتباره إشارة إليها .

وبعبارة أدق أن اللفظ أو الاسم الذي يدل به على المعنى هو الذي يطلق على الأفراد . والاسم موضوع العلم ، باعتباره رمزاً أو إشارة إلى الجزئيات ، لا المعنى نفسه الذي هو متصور فقط :- وهذا أصل تسمية مذهب "أو كام" بالإسمية . على أن بينه وبين إسمية القرن الحادي عشر فرقاً كبيراً ، فإن "أو كام" لا يقول مثل "روسلان" إن المعنى "صوت في الهواء" بل يعترف له بمفهوم في العقل ، وهذا يضع فرقاً آخر بينه وبين المذهب الحسي الحديث الذي يرد المعنى إلى صورة خيالية . فمذهبه وسط بين المذهبين^(٢) .

ولهذا لقب "أو كام" منذ عصره بمبتدع الإسمية وملك الإسميين وإحامل لوائهم وذكر الأستاذ "يوسف كرم" قوله : والحق أن "أو كام" قد سبقه إلى هذه الأقوال الثمان من الأساتذة الفرنسيين

(١) انظر: مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ٧٧ .

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . يوسف كرم . ص ٢٣٧ .

أحدعما " دوران دى سان بروسان " فى " شرح على الأحكام " يرجع إلى (١٣١٠ - ١٣١٢) والآخر " بيير أوربول أو دور بول " فى " شرح على الأحكام " أيضاً ومعاصر لأول حتى لقد اتهم " أوكام " بالأخذ، فأنكر ذلك بشدة ، وقال : أنه قرأه قراءة عجلية بعد أن كان أنجز مقالته الأولى فى الأحكام ^(١).

ومهما يكن من هذه النقطة التاريخية ، يبقى أن " أوكام " هو الذى طبق المذهب الإسمى على مسائل الفلسفة واستخرج نتائجه .

(٤) التيار التجريبي :

هذا التيار هو الذى حاول أن يقيم فلسفة متحررة من نفوذ " أرسطوطاليس " ، فلسفة لا تدين بالولاء إلا للتجربة والعقل . وهذا التيار دعا إليه " روجريكون " الذى دعا إلى تخليص الفلسفة من حمل ما يعوق تقدمها ، وأولها السلطة الكنسية وسلطة " أرسطو " نفسه ، واحتمل التجريب لأنه رأى أن البرهان بالتجربة أقوى من كل دليل ، لأن التجربة تقنعنا أكثر مما يقنعنا الدليل العقلى النظرى والمتجسد به تكفى لليقين ، بينما الدليل العقلى قد لا يكفى ، ولهذا جعل التجربة الأساس والمصدر لكل معرفة علمية . ومن هنا نجد كلمة العلم التجريبي تظهر لأول مرة فى التاريخ عند " روجريكون " ويمتاز العلم التجريبي عن سائر أنواع المعرفة بثلاث ميزات :

الأولى : أنه يولد اليقين التام .

الثانية : أن العلم التجريبي يقوم حيث تنتهى العلوم الأخرى ويبرهن على حقائق لا يمكن الوصول إليها بغير طريق التجربة ، مثل البحث فى إطالة الحياة .

الثالثة : إنه أقدر على اكتشاف أسرار الطبيعة والكشف عن الماضى والمستقبل ^(٢) . وبهذا بدأ " روجريكون " طريق العلم التجريبي الذى سيعاود البحث فى مناهجه "فرنسيس بيكون" بعده بأربعة قرون تقريباً .

(١) انظر : المرجع السابق .

(٢) انظر : فلسفة العصور الوسطى . ص ١٢٠ .

فكان " روجر بيكون " مجرباً كبيراً ، وكان يعتقد أن الشرط الأول الضروري لتقديم الفلسفة إنما يكمن في تطهير الطريق من تأليه السلطة ، لقد واصل السير في طريقه من خلال مصاعب حمة ربما أفقدت غيره الاتجاه أو خطته ، وعمل على إقناع جيل مُتَعَنَت بأنه لا سبيل للوصول إلى الحقيقة بالأقيسة القائمة على مقدمات قبلية على حساب إهمال التجربة والملاحظة ^(١) .

نظرة عامة إلى فلسفة العصور الوسطى

أولاً : نظرة رجال النهضة الأوربية :

هذه النظرة ترى أن العصور الوسطى كانت عصور ظلام وفرة ركود ، توقف فيها الفكر الإنسانى توقفاً تاماً أو شبه تام بعد أن كان يسلك سبيله قدماً في أيام اليونان والرومان ، وكان في رأيهم هوة غير معبورة بين الفكر كما خلفه اليونانيون في القرون الثلاثة الأولى للمسيحية وبين الفكر الذى بدأ به العصر الحديث في القرن الخامس عشر أو السادس عشر . ولهذا يقول " بيكون " و " ديكارت " - كما ذكر الدكتور " عبد الرحمن بدوى " أن الفلسفة المدرسية جدل عقيم وأنها لا تقوم على أساس الملاحظة والتجربة ، وأن هذه العصور الوسطى كانت عصور تقييد للفكر . ولئن وجد في هذا العصر بعض المفكرين الذين ضحوا بالكثير من أجل الفكر ، فإن قيمة هؤلاء ليست كبيرة وليس على المؤرخ أن ينظر إليهم إلا باعتبارهم أفراد يثرون الدهشة ^(٢) .

فكلمة " العصور الوسطى " عند رجال النهضة الأوربية تشير عبادة في أذهان الناس معانى مردولة ، منها : أن العقل الإنسانى كان مستعبداً لسلطة خارجية عنه فلا يملك حرية التفكير إلا في داخل النطاق الذى حدده الإيمان ، وأن الفلسفة تبعاً لهذا يجب أن تكون في خدمة اللاهوت وأن المعرفة هدفها واحد هو سبيل النجاة التى هى الغاية العليا للسلوك الإنسانى كله ، وأن المعرفة لا تطلب لذاتها .

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس - ص ٦٧ .

(٢) انظر : فلسفة العصور الوسطى . د / عبد الرحمن بدوى ص ١٩٠ ، ٤١ .

ولا يبحث في العلم لمعرفة أسرار الطبيعة وتمكين الإنسان من الاستفادة بأكبر قدر منها وإنما تطلب لتحقيق نجاة الروح الإنسانية ونجاتها ليست إلا في الإيمان ، حتى أن تياراً قوياً ظل يستبد بالعقل في العصر الوسيط كنه كان يدعو إلى الاقتصار على الإيمان كما هو بلا تعقل ولا تأويل ، أو إلى تعمق الإيمان بالمجاهدات والرياضيات الروحية والتأمل الخالص في حال من الذكر مستمرة^(١).

ومن هذه المعاني المزدولة أيضاً أن العقل قد شغل نفسه بأمور مجردة خيالية لا تنفذ الإنسان في حياته الواقعية بل تبعد به عنها بعداً ضاراً ، وأنه قد حمل نفسه أعباء لا قبل له بها ولا جدوى من الاشتغال بها ، كالبحث في الكليات أى التصورات الكلية ، وفي وحدة العقل الإنساني عند الناس جميعاً أو فردانيته ، وفي الطبائع الخاصة بالأشياء ، وفي أمور الدين والآخرة والملائكة - وهى أمور كان الأولى تركها للاهوت وعدم انشغال العقل الفلسفى بها مما كان سبباً في فيض مروع من المناقشات الجوفاء والزائفة .

وإذن ففلاسفة العصور الأوربية كانوا يشغلون أنفسهم بالمعاني الخاوية والموضوعات المعيرة والزائفة^(٢).

ثانياً : النظرة الحديثة :

كان من النتائج التى أتت بها الثورة التى أحدثها " اشبنجر " أن العصور الوسطى لم يعد ينظر إليها على أنها منفصلة عن الحديثة والقديمة ، بل أصبح ما يسمونه بالعصور الوسطى والعصور الحديثة شيئاً واحداً ، داخلاً تحت الحضارة الغربية .

فالحضارة الغربية لم تنشأ في القرن الخامس عشر أو السادس عشر كما زعم المؤرخون حتى اليوم، وإنما نشأت أولاً في القرن العاشر واستمرت في طريق التطور، وصارت تخضع لقوانين الحضارة : وستنتهى بانتهاء القرن العشرين . وتبعاً لهذه النظرة الجديدة يجب عدم التفرقة بين العصور الوسطى الفلسفية ، وبين العصور الحديثة في الفلسفة أيضاً .

(١) انظر: المرجع السابق . ص . ز .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ح .

والواقع أن هذه الحضارة بلغت في القرن العاشر ووصلت إلى درجة عليها في القرن الثالث عشر ثم بدأ انحلالها في القرن الخامس عشر لكي تأتي نظرة رجال النهضة ، ولكن هذه النظرة الجديدة لا يمكن أن تعد مختلفة كل الاختلاف ، بل تعد استمراراً للحضارة القديمة التي وجدت إيمان العصور الوسطى ^(١) .

ولمّا نجد في القرن التاسع عشر خاصة من يقول : إن فلسفة العصور الوسطى هي الحقيقة لأن هذه الفلسفة اشتملت على كل المعارف ووضعت دستور المعرفة إلى الأبد . ومن هنا كان أصحاب هذه النزعة يكتبون عن العصور الوسطى كتابة غريبة وذلك لأنهم حاولوا أن يجعلوا العصور الوسطى قادرة على أن تجيب سلفاً عن كل للمشاكل الحديثة وعصوماً فلسفة القديس "توما" ، حتى تخرجا بها إلى الملول النهائية ، وبأنها بمثابة ردود سابقة على أقوال المحدثين .

ولمّا نجد أنهم حين يعرضون مذهب القديس "توما" يصورونه وكأنه يندد بتقنيّاً سابقاً آراء "لوك" و"سينر" و"برجسون" ^(٢) .

وبهذا يمكن الرد على وجهة نظر رجال النهضة الأوربية الذين قالوا بأن العصر الوسيط جملة "عصر جهل وظلام" لا غير فيه .

وقد أحاب الأستاذ "يوسف كرم" على ما قيل في العصر الوسيط بأنه عصر جهل وظلام بقوله : إن الجهل لم يكن بحال ما مقصوراً بالذات . وإما كان أمراً واقعاً وقفاً من الأوقات من جراء غزوات البرابرة التي لوقعت أوروبا في الخراب والفقر فغطت تجارتها مع الشرق ، واضطرتها للاتكساع على نفسها والاقتصر على الزراعة ، ولكن الشعوب الأوربية جاهدت فأقامت حضارة جديدة بأساليبها الخاصة هي الحضارة التي وصلت إلى اليوم ولا تزال في عتواتها وكل ما هنالك أن وسائلها المادية والعلمية كانت في الأصل

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٤٠ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٤١ ، ٤٢ .

ضئيلة وأن تقدمها كان مندرجاً . وإذا قارنا بين هذه الوسائل وبين النتائج التي بلغت إليها وجدنا مقدرة الأوروبيين في العصر الوسيط لا تقل عن مقدرة أى عصر كان من العصور الناهضة ، فمن الخطأ البين أو من الظلم النواضح عد العصر الوسيط " حقبة مظلمة مغلقة على نفسها " ^(١).

والحقيقة أن المدنية الحديثة منحدرة عنه ، وأنه لا يمكن تفسير مذاهب الفلسفة الحديثة وفهم مصطلحاتها بغير الرجوع إلى المذاهب المدرسية . وأن الحدود التي يرسمها المؤرخون متداخلة في الواقع ، والعصور موصولة ، وأن كل زمن واثق عن السابق مخلف للأحق ^(٢). وباختصار يمكن القول : أن تأسفة العصر الوسيط تمثلت الفلسفة اليونانية وعدلت فيها وزادت عليها ، فصبغت بصبغة جديدة ، فكانت عملاً ذاتياً له طابعه شأن كل عمل حيوى . ولا ينبغي أن يفهم أنها انتهت عند هذا الحد من التاريخ ، بل ستكون فيها رجعة عند أئمة الفلسفة الحديثة - "ديكارت" و "مالبرانش" و "لبنتر" و "أسمينوزا" - حتى ليمتنع بدونها فهم اصطلاحاتهم ومقاصدهم ونظرياتهم وحتى ليتعين الرجوع إليها دائماً في تفهم سائر من جاء بعدهم ^(٣).

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط . يوسف كرم . ص ٦٠ ، ٦١ .

(٢) انظر : نفس المصدر .

(٣) انظر : نفس المصدر .

ثانيا : عصر النهضة الأوروبية

تمهيد :

ليس هناك اتفاق تام بين المؤرخين بشأن التحديد الزمني لنهاية العصر الوسيط وبداية العصر الحديث . فقد ذهب عدد من المؤرخين إلى القول بأن العصور الوسطى تنتهى بفتح القسطنطينية على يد الأتراك عام ١٤٥٣ م على اعتبار أن هذا الحدث يعد نقطة تحول من العصر الوسيط إلى العصر الحديث . ففى حين يرى غيرهم أن العصور الوسطى تنتهى باكتشاف أمريكا عام ١٤٩٢ م . وقد ذهب آخرون إلى القول بأن العصور الوسطى تنتهى مع بدء عصر الإصلاح الدينى فى أوروبا عام ١٥١٧ م . وهناك اتجاه آخر يجعل العصور الوسطى تنتهى بنهاية القرن الرابع عشر ويعقبها عصر النهضة فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر ، ومع بداية القرن السابع عشر يبدأ عصر الفلسفة الحديثة ، وهذا هو الاتجاه الغالب وهو الذى نسير عليه فى هذا الكتاب .

ويعد عصر النهضة - كما سبق القول - بمثابة تمهيد للعصر الحديث ، وقد حدث فى ذلك العصر نهضة شملت كل جوانب الحياة المادية والروحية ، والجسمية والعقلية وظهر ذلك فى شكل نهضات أدبية وعلمية ودينية ، هذا فضلاً عما كان لها من آثار سياسية واجتماعية ^(١) .

وقد كانت هناك عوامل هامة مختلفة ساعدت على هذا النهوض، ومن أبرزها :

الحركة العلمية الفلسفية :

هى التى كان لها أثر عظيم فى الغرب ، وكانت نتيجة لترجمة علوم المسلمين إلى اللغة اللاتينية فى القرنين الثالث عشر والرابع عشر كما كان هناك فى القرن الثانى عشر أيضاً جهود مبكرة لترجمة الكتب العربية فى الفلسفة والعلوم وكان لرئيس أساقفة طليطلة وغيره الفضل فى إخراج ترجمات لبعض الكتب العلمية العربية بعد

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د / محمود زقزوق - ص ١٥ .

الاقتناع بأن العرب يملكون مفاتيح قدر عظيم من تراث الكلاسيكيين^(١). وقد أفاد الأوروبيون من هذه العلوم فائدة عظيمة في نواح مختلفة. ويعترف الأوروبيون المنصفون بهذه الحقيقة، وفي ذلك يقول (بريفولت) في كتابه "بناء الإنسانية": "لقد كان العلم أهم ما جاء به الحضارة العربية على العالم الحديث. . . ولم يكن العلم وحده هو الذى أعاد إلى أوروبا الحياة، بل هناك مؤثرات أخرى كثيرة من مؤثرات الحضارة الإسلامية بعثت باكورة أشعتها إلى الحياة الأوروبية. . . وليس ثمة ناحية واحدة من نواحي الازدهار الأوروبى إلا ويمكن إرجاع أصلها إلى مؤثرات الثقافة الإسلامية بصورة قاطعة. . . وإن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فيما قدموه إلينا من كشف مدهشة لنظريات مبتكرة، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا، إنه يدين لها بوجود نفسه"^(٢).

مظاهر النهضة الأوروبية

يمكن القول بأن النهضة الأوروبية قد تمثلت فى أربع حركات كبرى شهدتها أوروبا فى فترة الانتقال التى تمثل عصر النهضة والتى امتدت على مدى القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين. وهذه الحركات الكبرى هى:

(١) النهضة الأدبية:

وهى ثورة عنيفة قصدت تحرير الحياة مما أصابها إبان العصور المظلمة من عقم وجمود، وأرادت أن تنهض العقل من عثرته وأن تنفخ فيه روح الحرية والحياة والنشاط، فالتمسست له غذاء فى آداب اليونان والرومان، وانكب الناس عليها انكباباً واستوعبوها دراسة وبخاً^(٣).

(١) انظر: الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضارى. د / محمود زقزوق ص ٣٠، ٣١.

(٢) انظر: دراسات فى الفلسفة الحديثة. د / محمود زقزوق. ص ١٦.

(٣) انظر: قصة الفلسفة الحديثة. د / زكى نجيب محمود، أحمد أمين ص ٢٦.

وهذه النهضة قد تمثلت فى النهضة الإيطالية ومن أبرز روادها "دانتي" و"بترارك". فقد جعل دانتي (١٢٦٥ - ١٣٢١ م) الكلمة المكتوبة متاحة للإنسان العادى باللغة القومية بدلاً من اللاتينية التى لا يجيدها الإنسان العادى.

وعلى يد بترارك (١٣٠٤ - ١٣٧٤ م) و(بوكاشيو) عاد الاهتمام بثقافة القدماء وقد ظهر ذلك واضحاً فى جميع العلوم والفنون. وعلى الرغم من أن "دانتي" و"بترارك" من رجال القرن الرابع عشر إلا أنهما ينتميان عقلياً إلى عصر النهضة^(١).

(٢) النزعة الإنسانية :

وقد استمدت هذه الحركة الثقافية الجديدة اسمها من حقيقة الاهتمام بالإنسان فى عصر النهضة، وبينما كان تأثير النهضة تأثيراً مباشراً فى النظرة العامة إلى الحياة اقتصر مجال الحركة الإنسانية على المفكرين والباحثين.

وقد انتقلت حركة النهضة تدريجياً نحو الشمال إلى ألمانيا وفرنسا وهولندا، فظهر فى هذه البلاد باحثون إنسانيون عظام بعد مرور قرن من الزمان على ظهور أسلافهم الإيطاليين^(٢).

وسميت الآداب القديمة بالإنسانيات، لأنها تهتم بالإنسان فسميت هذه النزعة بالإنسانية أى المذهب الإنسانى، ولكن النهضة الإيطالية لم تأت عموماً بأحد كبرى فى مجال الفلسفة، إذ كانت هذه المرحلة مرحلة إعادة كشف للمنايع وليس مرحلة تأمل فلسفى واسع النطاق. وقد أدت إعادة دراسة "أفلاطون" على وجه الخصوص إلى تحدى النزعة الأرسطية السائدة فى المدارس.

وقد كان أنصار النزعة الإنسانية فى ذلك الزمن منشغلين باكتساب المعرفة عن القديم إلى الحد الذى لم يكن يسعهم معه إنتاج أى شىء أصيل فى الفلسفة.

(١) انظر : - حكمة الغرب . تأليف : برتراند رسل . ترجمة : د/ فؤاد زكريا . ج ٢ ص ١٨، ١٧ - سلسلة عالم المعرفة الكويت - سنة ١٩٨٣ م.

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٨.

و يمكن القول بوجه عام بأن جهود الباحثين الإنسانيين قد مهدت الطريق للتطورات الفلسفية الكبرى التي حدثت في القرن السابع عشر (١) .

٣- حركة الإصلاح الديني :

لقد نشأت حركة الإصلاح الديني في أوروبا بسبب الصراع الذي نشأ بين الدولة والكنيسة من أجل مسألتين :

١- زواج رجال الدين .

٢- علمانية الكنيسة .

رفضت الكنيسة المسألتين : الزواج من شأنه أن يحيل رجال الدين إلى طبقة اجتماعية تهتم بشئون الاقتصاد والمال . والعلمانية من شأنها أن تجعل الكنيسة عادية لتتواءم السياسة والحكم . والرفض يعنى ضرورة التغيير ، ولهذا نشأت حركة الإصلاح الديني في " ديمر كلونسي " بروجانديا أوائل القرن العاشر للميلادى وتوجها البابا " جريجورى السابع " حين تم انتخابه للكرسى البابوى سنة ١٠٧٢ م ودعا إلى التبتل بين رجال الدين ، ثم عقد مجمعاً دينياً سنة ١٠٧٥ م أعلن فيه أنه ليس من حق الحاكم العلماني أن يخلد أحداً من رجال الكنيسة منضياً دينياً .

ومن ثم انفصلت الكنيسة عن الدولة وأصبحت لما سلطان مطلق حتى في شئون الحكم . ويدل على ذلك الأمر الذى أصدره البابا " جريجورى السابع " بعزل الإمبراطور " هنرى الرابع " (٣) .

وقامت حركة الإصلاح الديني على يد " مارتن لوتر " (٣) ١٤٨٣ - ١٥٤٦ م فى ألمانيا ثم انتشرت بعد ذلك فى سائر بلاد أوروبا وقد انتهت بأن قادت الناس إلى الثورة

(١) انظر : المرجع السابق - ص ٢٧ ، ٢٨ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة . تأليف : د / مراد وجه . ص ٢٨ ، ٢٩ دار الثقافة الجديدة (د.ت) .

(٣) كان مارتن لوتر راعياً ومعلماً للاهوت وقد أثارت الممارسات الكنسية - خاصة بيع صكوك الغفران - في نفسه استياءً أخلاقياً عارماً وقد أدى به ذلك إلى أن يعلن في عام ١٥١٧ م تضامنه الخمس وخمسين الشهيرة التي سطها-

على الكنيسة وسلطانها ووجوب حرية الفرد واستقلاله في الرأي وحقه في أن يتصل بالله اتصالاً مباشراً ، لا يحتاج في توبته إلى وساطة راهب أو قسيس ولم تعد الناس بحاجة إلى رجال الدين يتوسطون بينهم وبين ربهم مادام الإنجيل قد ترجم إلى لغاتهم التي يفهمونها ، وأصبح موجوداً بواسطة المطبعة التي عملت على نشره وذيوعه للجميع يقرؤه كل فرد بنفسه ويستوعبه ويحكم إليه .^(١)

وقد تطورت حركة الإصلاح الديني وأصبحت تتألف من عدد من الكنائس البروتستانتية القومية ، ومنذ ذلك الحين ظلت المسيحية الغربية منقسمة على نفسها وتدين المذاهب الإصلاحية للحركة الإنسانية بفكرة " كهانة الجميع " أي أن كل إنسان على اتصال مباشر بالله وليس المسيح في حاجة إلى قسس وسطاء بين الله والناس .^(٢)

٤- نشأة العلوم الطبيعية :

اتجه البحث في عصر النهضة إلى دراسة الظواهر الطبيعية عن طريق التجربة العلمية وقد أدى ذلك إلى حدوث تقدم هائل في العديد من الميادين العلمية .

ومن أهم التطورات العلمية التي شاهدها هذا العصر ما يلي :

- اكتشاف نظام مركزية الشمس على يد " كوبرنيكوس " (١٤٧٣ - ١٥٤٣) والذي يرى أن من الضروري أن تتحرك الكواكب باطراد في دوائر ، ويرى هذا قضية مسلمة ، لأن الدائرة رمز الكمال ، والحركة المطردة هي نوع الحركة الوحيد الذي يليق بالجرم السماوي . غير أن فكرة مركزية الشمس بمدارات دائرية كانت في إطار الملاحظات

- في وثيقة علقها على باب كنيسة فنترج ، ولم يكن يدور في خلدته حين فعل ذلك الدعوة إلى مذهب ديني حديبل لكن الأمر البابوي بطرده من الكنيسة في عام ١٥٢٠ م وقد أدى تدخل العوامل السياسية إلى التطورات التي انتهت بتقسيم الكنيسة المسيحية في أوروبا إلى كاثوليكية وبروتستانتية (انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د / عمود زفروق . ص ٢١ . تريل) .

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . زكي نجيب محمود ، أحمد أمين . ص ٢٧ .

(٢) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل . ج ١ - ص ١٩ .

المتوافرة عندئذ ، أرقى كثير من الأفلاك الدوارة على محيط الشمس ، التي قال بها بطليموس^(١).

وما توصل إليه " كبلر " (١٥٧١ - ١٦٣٠) من اكتشاف قوانين حركة الكواكب ومهد لنظرية الجذب العام ، فأدرك أن المدارات بيضاوية تحتل الشمس أحد مركزيها . وفضلاً عن ذلك تبين أن المساحة التي يعبرها في لحظة معينة نصف قطر يربط الشمس بكوكب ما ، تظل ثابتة بالنسبة إلى هذا الكوكب . وأخيراً فقد اتضح أن نسبة مربع مدة دوران الكوكب إلى مكعب متوسط المسافة بينه وبين الشمس تظل واحدة في حالة جميع الكواكب . تلك هي قوانين كبلر الثلاثة ، التي كانت تشكل خروجاً جذرياً عن التراث الفيثاغوري الحرفي الذي كان يتبعه " كوبرنيكوس " (٢).

- وما قام به " جاليليو " (١٥٦٤ - ١٦٤٢ م) الذي يعد من أعظم مؤسسي العلم الحديث لكشف قوانين سقوط الأجسام ، وبرهن على حركة الأرض بأدلة علمية . فقد أعلن " جاليليو " انجازه لنظيره " كوبرنيكوس " ، ثم اكتشف كلف الشمس فاستنتج من حركة الكلف على قرص الشمس دوران الشمس حول نفسها . وأثارت هذه الآراء مناقشات عنيفة بين " جاليليو " وبعض الرهبان فاتخذ هؤلاء الرهبان من آراء " أرسطو " سنداً لتبرير العقيدة الدينية ، أي المطلق ، ومن ثم فقد خافوا على " مطلقهم " من الانهيار . فقام ديوان التفتيش بالتحقيق مع " جاليليو " وطلب منه أن ينكر ما ذهب إليه وإلا اعتبر خارجاً على الدين ، وقد جاء حكم ديوان التفتيش شاهداً على ما تذهب إليه :

يا " جاليليو " ، ابن المرحوم فنسنتسز يوجيللي من فلورنسا ، والبالغ من العمر سبعين سنة . . لقد أدانتك هذه المحكمة المقدسة سنة ١٦١٥ لاعتقادك بصحة نظرية كاذبة نادى بها كثيرون وهي " أن الشمس ثابتة وأن الأرض هي التي تتحرك يومياً " ، ولأنك لقنت نفس هذه النظرية لتلاميذك ، ولأنك تبعت بنفس هذه الآراء لبعض الرياضيين الألمان ، ولأنك نشرت بعض

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٥٠ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٥١ ، ٥٢ .

الرسائل عن كلف الشمس تحدثت فيها عن نفس هذه النظرية على أنها عقيدة صادقة ولأنك أجبت على الاعتراضات التي كانت تقبى باستمرار من الكتب المقدسة بأن فسرت هذه النصوص وفق المعنى الذى تريد . وحيث إنه قد ظهرت وقتئذ نسخة من مكتوب على صورة خطاب صادر منك صراحة إلى شخص كان فيما مضى أحد تلاميذك وفيه بعض القضايا التي تتعارض ومعنى الكتب المقدسة ، هذا فضلاً عن تأييدك لنظرية "كوبرنيكوس" فإن المحكمة المقدسة رغبة منها فى القضاء على الشر الذى كان وقتئذ قد بدأ واستفحل وأضر بالعقيدة المقدسة ، ونزولاً على رغبة صاحب القداسة وأصحاب النيابة مطارنة هذه المحكمة السامية العالية ، قد انتهى الإخصائيون من قبلنا إلى صياغة نظرتى ثبوت الشمس وحركة الأرض على الوجه الآتى :

- ١- القول بأن الشمس مركز العالم وأنها لا تتحرك قول سخيف ، كاذب من الوجهة الفلسفية ، وكافر من الوجهة الرسمية ، لأنه يتعارض صراحة مع تعاليم الكتاب المقدس .
- ٢- القول بأن الأرض ليست مركز الكون الثابت وأنها تتحرك يومياً ، هو أيضاً قول سخيف ، كاذب من الوجهة الفلسفية ، ومجديف على العقيدة من الوجهة الدينية .

وحيث أنك قد عوملت برحمة فى ذلك الحين . . . وقام نيافة المطران "بلرمين" بتحذيرك فى رفق ، وأمرك مأمور الضبط بالحكمة أمام المسجل والشهود بأن تتصل تماماً من هذه العقيدة الكاذبة ، وأن تمتنع مستقبلاً عن الدفاع عنها أو تعليمها على أية صورة شفاهة أو تحريراً ، وأطلق سراحك بعد تعهدك بالطاعة .

وحيث أن مؤلفاً قد صدر بعد ذلك منشوراً فى فلورنسا فى العام الماضى ، وينبئ عن عنوانه (محاورات جاليليو جيلى عن النظامين الرئيسيين للعالم - نظام بطليموس ونظام كوبرنيكوس) بأنك صاحبه ، وحيث أن المجتمع المقدس قد علم بأن فكرة حركة الأرض وثبوت الشمس قد أخذت فى الانتشار بسبب طبع هذا المؤلف . . .

لذلك قررنا ما هو آت :

يا " جاليليو جيليلي " . لقد جعلت نفسك موضع الشك الشديد من هذه الحكمة المقدسة بأنك كافر لإيمانك - رغم ما في هذا الإيمان من تعارض مع الكتب المقدسة - بأن الشمس مركز العالم ، وأن الأرض هي التي تدور وأنها ليست مركز العالم . ومن أجل ذلك أمرنا بمصادرة كتاب " محاورات جاليليو جيليلي " بمرسوم عام . وحكمنا عليك بالسجن الرسمي . . . وأمرناك على سبيل الكفارة أن تقرأ أثناء السنوات الثلاث القادمة صلوات الندم السبع كل أسبوع " .

وكتب " جاليليو " ابن المرحوم " فنسنتزيو جيليلي " من فلورنسا إقراراً باحترام هذا الحكم وتنفيذ الكفارة التي فرضت عليه .

ويقال إن " جاليليو " بعد الإذعان ضرب الأرض برجله وقال : " ومع ذلك فهى تدور " ^(١) . فقد كان لهذه الاكتشافات الجديدة الفضل في توجيه العقل وجهة جديدة . ولكن رحلة العلم الحديث لم تكن سهلة ولم تكن الطريق معبدة أمام العلماء فقد لاقوا العنت والإرهاب والقتل من جانب الكنيسة ومحاكم التفتيش ^(٢) .

تطورات بارزة

وقد تميزت فكرة الانتقال التي تمثل عصر النهضة بمحدث بعض التطورات البارزة التي كان له أهمية بالغة في دفع عجلة النهوض واختصار الطريق نحو التقدم في شتى المجالات .

ومن هذه التطورات :

١- اختراع المطبعة :

وهي التي تستخدم حروفاً منفصلة يمكن تحريكها . . ويرجع هذا الاختراع في الغرب إلى القرن الخامس عشر ، وقد استخدم الصينيون هذه الطريقة قبل الغرب بخمسة قرون ولكنها

(١) انظر : قصة الفلسفة . د / مراد وهبه - ص ٥٧ وما بعدها .

(٢) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل . ج ٢ ص ٥١ - ٥٤ ، قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، زكي نجيب محمود

لم تكن معروفة في أوروبا - وقد أدى ذلك إلى اتساع نطاق تداول الأفكار الجديدة إلى حد كبير ، كما ساعد أيضاً على هدم السلطات القديمة.

وبانتشار المعلومات على نطاق واسع بدأ الناس يكونون فكرة أصح عن الأرض التي يعيشون عليها . وقد تحقق ذلك عن طريق سلسلة من رحلات الاستكشاف التي فتحت مجالات جديدة لاندفاع الغرب وجهوده التوسعية وكان على رأس الاكتشافات الجديدة اكتشاف أمريكا على يد " كريستوف كولومبوس " عام ١٤٩٣ .^(١)

٢- استخدام البوصلة :

وقد أدى استخدام البوصلة إلى فتح آفاق البحار البعيدة فقد كان العالم بالنسبة لإنسان العصور الوسطى حيزاً ساكناً متاهياً محكم التنظيم ، فكل شيء فيه وظيفته المقدرة بدءاً من النجوم التي ينبغي أن تسير في فللكها ، حتى الإنسان الذي يتعين عليه أن يعيش ملتزماً بالمركز الاجتماعي الذي ولد فيه ، غير أن عصر النهضة قد زعزع بجرأة أركان هذه الصورة الهائلة المسالمة^(٢) .

وهكذا كانت التطورات الجديدة البارزة أكبر عون للإنسان على التخلص من إطار الفلسفة المدرسية ، وأصبح الأساس الجديد للبحث يعتمد على التجربة والملاحظة . وقد كانت الصيحة التي أطلقها كل من " بيكون وديكارت " في هذا الصدد ذات أثر فعال في توجيه الأنظار نحو ضرورة ملاحظة الطبيعة واتخاذ التجربة وسيلة للبحث والتحقيق ، فلا ينبغي للإنسان أن يقبل شيئاً مما يعرض عليه دون أن يجربه بمخبر العقل ويتثبت منه بالتجربة .

وقد ترتب على ذلك حدوث نزاع بين الدين الذي يأمر بالتسليم ، والفلسفة التي لم تعد تقنع بغير التجربة . وقد حسم هذا النزاع في نهاية الأمر بتوزيع الاختصاصات بين كل من الدين والفلسفة ، فأصبح الدين مقتصرًا على الأمور الغيبية وشئون اليوم الآخر غير المحسوس

(١) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل . ج ٢ - ص ٢١ ، ٢٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٢٣ .

وقصرت الفلسفة جهودها على الطبيعة وحدها^(١).

وهكذا أصبحت الثقافة فى الأزمنة الحديثة أقرب إلى الثقافة العلمانية^(٢) منها إلى الثقافة الدينية ، فإن كان عمل الدين أن يتحدث عن الغيب كما يبدو فى كتابه المقدس فإن عمل الفلسفة أن تدرس كيف يتجلى الله فى الطبيعة المحسوسة. وهكذا بدأت العلوم الطبيعية صوفية النزعة متأثرة بالأفلاطونية الحديثة . فهى تعتبر العالم كنه وحده إلهية أو هو كائن حى عظيم ، الله مبدؤه ومنتهاه^(٣) .

التيارات الفلسفية فى عصر النهضة

نجد الفلسفة فى عصر النهضة لم تصادف حركة تجديد وابتكار مثلما حدث ذلك فى مجالات الآداب والعلوم والفنون ، فالفلسفة المدرسية لم تتنازل عن عرشها إلا فى القرن السابع عشر ، وقد ظل المشتغلون بالفلسفة فى عصر النهضة يرددون الأفكار القديمة ويتعصبون لها .

ومع أن هذا العصر قد تميز بظاهرة بعث المدارس اليونانية القديمة والتعصب لها إلا أنه لم يخل من روح النقد التى تشبه تلك الروح التى وجدناها لدى العلماء والأدباء .^(٤)

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د / محمود زقزوق - ص ٢٤ .

(٢) العلمانية مفهوم يقصد منه تجريد الأمور الدينية من الصيغة الدينية والتحول من الملكية الدينية إلى الملكية المدنية أو من الاستعمال الدينى إلى الاستعمال المدنى - فالدين - أو الكنيسة - لا ينبغي أن يتدخل فى أعمال الدولة - وما هو علماني يعنى أنه يتعلق بالحياة الدنيوية المؤقتة مقابل للشئون الكنسية وهكذا نتج عن ذلك ثنائية فى المجتمع الأوربى : دولة أو كنيسة أو مدنى أو دنى ، وكل له مجاله . وقد مرت العلمانية فى الفكر الأوربى بمرحلتين : المرحلة الأولى هى مرحلة العلمانية المعتدلة فى القرنين السابع عشر والثامن عشر وقد اعتبر فيها الدين أمراً شخصياً لا شأن للدولة فيه ومع ذلك فعلى الدولة أن تحمى الكنيسة . والمرحلة الثانية هى مرحلة العلمانية المتطرفة فى القرن التاسع عشر وقد بلغت ذروتها فى التطرف فى الفكر المادى التاريخى الذى أراد أن يحو كل أثر للدين (انظر : العلمانية والإسلام بين الفكر والتطبيق للدكتور / محمد البهى - ص ٨ ، ١٠ مجمع البحوث الإسلامية) .

(٣) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د / محمود زقزوق - ص ٢٥، ٢٤ .

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ٢٥ .

ويمكن إجمال التيارات الفلسفية في عصر النهضة فيما يلي :

١- التيار الأفلاطوني :

لقد بدت الفلسفة الأفلاطونية لرجال عصر النهضة أقرب إلى الدين ، فعادوا إليها وحاولوا التوفيق بينها وبين المسيحية . " أفلاطون " يثبت خلود الروح ويصرح بخلق العالم خلافاً " لأرسطو " . وقد انتشرت فلسفة أفلاطون في معظم بلاد أوروبا في ذلك العصر انطلاقاً من الأكاديمية الأفلاطونية في " فلورنسا " والتي تأسست عام ١٤٦٠ م . وبذلك أصبحت فلسفة " أفلاطون " منافساً قوياً للفلسفة الأرسطية

ومن أبرز ممثلي هذا التيار ، " نيكولا كوسي " و " جيورجيو فابريو " و " رينو دي كاسي " .

٢- التيار الأرسطي :

قدر لفلسفة " أرسطو " أن تبرز مكاناً رفيعاً في العصور الوسطى في أوروبا وقد كانت كلية الآداب في باريس أهم معقل الدراسة الأرسطية التي كانت متأثرة إلى حد كبير بأراء " ابن رشد " وشروحه . وقد أثار الأرسطيون سخط الكنيسة وغضب رجال الدين لما تحمله آراء " أرسطو " وتأويلات " ابن رشد " من مخالفة للدين وبخاصة في القول بقدوم العالم ، وفناء النفس بفناء الجسم وغيرهما من مسائل ؛ فأحرقوا وأعدم الكنديون منهم ، وقد اضطروا في عصر النهضة إلى التمرکز في " بادوا " بإيطاليا . وقد وفر لهم مجلس الشيوخ في البندقية جو الحرية الذي لم يجعل يد محاكم التفتيش تصل إليهم .

وبعد هؤلاء البادويون أكبر ممثلي الفلسفة الأرسطية في عصر النهضة ، ولكنهم كانوا فريق جدل وخصومة أكثر منهم أنصار تجديد وإبتكار . ولقد ترتب على هذا مسيرة روح النقد .

٣- التيار الرواقسي :

تعتبر الفلسفة الأخلاقية الرواقية قرية منذ القدم من المسيحية ، وقد ظهرت في عصر

النهضة رواقية جديدة تحاول أن تتلاءم مع أصول المسيحية وتربط نظرياتها الأخلاقية بالتعاليم المسيحية ، وقد نشرت الأبحاث الأخلاقية للرواقيين من أمثال "شيشرون" و"ماركوس أوريليوس" و"سنيكا" وغيرهم وترجمت إلى اللغات الأوروبية الحديثة، وكان هذه الأبحاث آثار كبيرة على تربية النفوس وتهذيب السلوك الفردى والاتجاه إلى دراسة الإنسان كما هو فى ميوله وغرائزه الفطرية قبل البحث عن مثله العليا .

٤- تيار الشكاك :

لقد سرت روح النقد فى عصر النهضة وصاحبت المظاهر المختلفة للنهضة ، وبعد النقد أول خطوة نحو الشك . وقد أدى تناقض المذاهب وتعارض النظريات والآراء إلى الشك فى صحتها . وشهد القرن السادس عشر موجة عارمة من الشك تتجه إلى هدم الأصول الثابتة والمبادئ المقررة . ومن أبرز شكاك هذا العصر "مونتيني" (١٥٣٣ - ١٥٩٢ م) . وعلى الرغم من أن كل هذه التيارات الفلسفية ليس فيها تجديد أو ابتكار يذكر إلا أنها قد احتوت على بعض الأفكار التى تلقاها رجال القرن السابع عشر وعرفوا كيف يستغلونها ويوضحونها^(١) .

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د / محمود زقزوق - ص ٢٦ ، ٢٧ .

خصائص الفلسفة الحديثة

إذا كان الفكر الفلسفي يبدو في سلسلة واحدة مترابطة الحلقات ، إلا أننا نستطيع أن نلمح في ثنايا هذا التطور الملامح الخاصة لكل مرحلة وما تمتاز به عن المراحل التاريخية الأخرى . ولذا فهناك خصائص للفكر الفلسفي الحديث يتميز بها على التراث الفلسفي للعصرين القديم والوسيط .

ويمكننا أن نجمل خصائص الفكر الفلسفي في العصر الحديث في الأمور التالية :

أولاً : الطابع الفردي :

إن الفلسفة الحديثة تتميز بالطابع الفردي ، لأن الفيلسوف المحدث عمل على مواجهة الواقع بنفسه واعتمد على فروضه وتجاربه واختبر منطق المناقشة بفكره لا بفكر الجماعة وهو إلى جانب ذلك لم يكن يخضع لسلطة الكنيسة أو لسلطة الحكومة أو لأي سلطة تلزمه باعتناق فكرة لا يقبلها^(١) .

وبهذا نجد أن الفلسفة الحديثة تعتمد على التحرر العقلي والاستقلال عن سلطة الكنيسة وتعتمد في أحكامها على التجارب والبحث في حقائق الأشياء بحثاً مستقلاً ، وترفض الخضوع لسلطان الدين ، ولا تأخذ بالعقائد والتقاليد البالية . وقد أفضى التحرر من سلطة الكنيسة إلى النزعة الفردية ، والاتجاه إلى تشكيل الحياة وتصوير شخصية الفرد بعيداً عن سيطرة الكنيسة ورجائها . وقد عمل الفكر الحديث على تأكيد فردية الفرد واحترام

(١) حيث كانت مذاهب الفلسفة القديمة والوسطى تتعلق وترتبط بنظام سياسي أو اجتماعي معين، فقد عبر كل من أفلاطون وأرسطو عن وجهة نظر المواطن الحرفي مدينة يونانية حرة . وعندما فقدت المدن اليونانية استقلالها وجدت الفلسفة في المذهب الرواق تعريضاً عن الاتجاه إلى اعتبار المدينة أساساً للتفكير السياسي والاجتماعي عند اليونان ، إذ أن الفلسفة الرواقية كانت تقول بأن العالم كله مدينة واحدة يجتمع فيها البشر والآلهة معاً . وقد استمر كل من " نيشرون " و " سنكا " في اعتناق هذه الأفكار ، وكان من نتائج ذلك ظهور الفيلسوف الروماني الذي ينظم المجتمع الروماني وهو وريث الحضارة اليونانية . أما حياة الفرد في القرون الوسطى فإنها كانت تتحدد وفقاً لنظام الكنيسة ونوعاً لوضعه في كل نظام إقطاعي . ومعنى آخر لم يكن ثمة مجال لأي نزعة فردية حرة من مجال الفكر القديم أو الوسيط . انظر : الفلسفة الحديثة . تأليف : د / محمد علي أبوريان . ص ١٢ . دار الكتب - جمعيات - الطبعة الأولى ١٩٦٩ .

شخصيته ، ومن حق الأفراد الحكم على الأشياء فلكل فرد أن يبحث وينتقد غير مقيد بأية سلطة خارجية . ومعنى هذا كله أن النهضة الفكرية قررت أن يكون لعقل الفرد القول الفصل في الحكم على الأشياء . وأصبح واضحاً الاعتقاد لديهم بأن العقل قادر على أن يحل كل ألغاز العالم ويوصل إلى أسرارها .

وعلى هذا الأساس قامت الفلسفة الحديثة وكان أول من حمل نواها "ديكارت"، و"أسبينوزا" و"وليبنتز" أفكاراً فيما بعد الطبيعة ، وسمى مذهبهم مذهب العقلين . وهذا الميل إلى إخضاع كل شيء لبحث العقل أدى إلى وضع العقل نفسه تحت البحث فصار كل من العالم المادى والعقل خاضعاً للنظر والامتحان .^(١)

ثانياً : الطابع العلمى :

إن الفلسفة الحديثة يغلب عليها الطابع العلمى ، والتزم المحدثون من الفلاسفة بنزعة تجريبية فى تفكيرهم واتجاهاتهم ، فلم يعد فى نظر المحدثين مجال لتحكم القيم فى الواقع - كما عند اليونان - لكى يكون ذلك دليلاً على صدق هذا الواقع . ولم يعد الدين يتدخل فى فكر الفيلسوف - كما فى العصور الوسطى - ليحد من حريته أو يملئ عليه حقائق الوحي المنزل^(٢) .

ومن هنا يتبين لنا إذا كان الطابع السلبى للعصر الحديث يتمثل فى نبذ السلطة الكنسية فإن الطابع الإيجابى يتمثل فى تقبل سلطة العلم التى تختلف عن سلطة الكنيسة فى أنها سلطة عقلية تناشد العقل، كما أنها تختلف عن السلطة الكنسية من حيث أن ما تعلنه هذه السلطة الكنسية تعلنه على أنه أمر يقينى يقيناً مطلقاً وثابت ثبوتاً سرمدياً لا مجال فيه للمناقشة ، بينما قرارات العلم تقوم على أساس من الاحتمال وينظر إليها على أنها قابلة للتعديل .

(١) انظر : مبادئ الفلسفة . تأليف : أ. س. / روبرت . ترجمة : أحمد أمين ص ١١٧ ، ١١٨ دار الكتاب العربى - بيروت ، قصة الفلسفة الحديثة . زكى نجيب محمود وأحمد أمين ص ٣٤ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . د/ محمد على أبو ريان . ص ١١ .

وقد نتج عن ذلك موقف ذهني^(١) يختلف اختلافاً بيناً عن موقف صاحب العقيدة في العصور الوسطى^(٢) وقد أدى هذا إلى أن الفلسفة في العصر الحديث أصبحت خير معبر عن التقدم العلمي وحافزاً على الانطلاق الخلاق في سائر ميادين البحث العلمي . والدليل على ذلك : أن رجال الفلسفة الحديثة كانوا على بينة ببعض فروع العلم ، فكان "ديكارت" من أساطين الرياضة ، و"لينتز" من علماء الجيولوجيا والطبيعة والكيمياء والرياضة ، و"هيوم" من علماء التاريخ ، و"لوك" و"وليم جيمس" من زعماء علم النفس وعلى هذا قل أن تجد فيلسوف من رجال الفلسفة الحديثة إلا وله اتصال بعلم أو أكثر .

والفلسفة الحديثة تعتمد على الطريقة الاستقرائية فتجمع الأمثلة وتدرسها ، وتلاحظها ملاحظة دقيقة ، وتوازن بينها ، وتعرف وجوه الشبه والخلاف فيها ، حتى تصل إلى القانون العام ، والقضية العلمية . وهذا بخلاف ما كانت عليه أيام العصور الوسطى فإنها كانت تأخذ بقضايا مسلم بصحتها ، وتحاول أن تندرج مظاهر العالم ، وأحداث الطبيعة تحتها ، وكانت هذه القضايا مستمدة من التوراة والإنجيل وكتب السالفين . ولهذا اكتسبت الطريقة الاستنباطية مكانة عالية ، وعنى العلماء بشرح أصولها وبيان مراحلها وكان أمبقهم إلى ذلك فرنسيس بيكون^(٣) .

(١) هو الذى يرى أن هناك نوعاً من العلم لا يتوقف على اتصال الحواس بالأشياء الخارجية وذلك كعلمنا بالقوانين الضرورية للفكر المعروفة بالبدهييات ، نحو حكمنا باستحالة وجود الشيء الواحد فى مكانين معاً فى وقت واحد وباستحالة الجمع بين النقيضين ، وكإدراكنا أن لكل حادث سبباً ، وأن العلة تتقدم للعلول فى الوجود ، والدليل على أن هذه لا تدخل للتجارب فيها عمومها وضرورتها ، وما يستفاد عن طريق الحواس ليس كذلك . ومن رجال هذا المذهب "كانط" الألمانى إذ يقول : هناك نوع من العلم لا يقوم على التجارب وبه تتسع دائرة المعرفة ، وذلك كالمدرجات الذهنية التى لا مدلول لها فى الخارج فإن العقل يجد فيها مجالاً وإطعاً للتأمل والفكر ، ومن ذا الذى يرضى بإعمال التفكير فى المسائل التى يثيرها العقل الخالص كالإله والحرية وخلود النفس (انظر : تاريخ الفلسفة . تأليف الأستاذين / محمد على مصطفى ، أحمد عبده خير الدين ص ٢٥٥ . ٢٥٦ و زاد المعارف - الطبعة الأولى ١٩٣٣) .

(٢) دراسات فى الفلسفة الحديثة . تأليف : د / محمود زقزوق ص ٩ . دار النطباع المحمدية الطبعة الأولى - ١٩٨٥ .

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة للأستاذين محمد على مصطفى ، أحمد عبده خير الدين ص ٢٥٢ .

ففيلسوف العصر الحديث يجمع النتائج المختلفة للعلوم الاجتماعية والطبيعية ويحاول أن يولف منها صورة واحدة للعالم ككل مترابط الأجزاء - فهو يجمع الأجزاء في صورة الكل - بحيث نجد في هذا الكل مكاناً لتقييم الفنية والحلقة والدينية التي تتمشى مع نتائج البحث العلمي المعترف بصحتها .

وباختصار يمكن القول :

أن الفكر الحديث يمتاز عن الفكر القديم باتجاهه إلى الواقع وإلى الأشياء الخارجية والموجودات جميعاً ، يريد الاقتراب منها والتغلغل فيها ومعرفة كما هي في حقيقتها ، ثم هو يحاول بعد هذا تنظيم حياته بطريقة تتفق مع هذه المعارف العلمية التي تسوقها إليه فروع المعرفة العلمية الحديثة . وإذن فالفلسفة الحديثة ذات طابع علمي ^(١) .

ثالثاً : الطابع العام :

الفلسفة الحديثة تمتاز عما سبقتها من الفلسفات بأنها تتضمن إنتاجاً عاماً ^(٢) . فعلى الرغم من أنها تختلف عن فلسفة القرون الوسطى في أنها تعبر عن تفكير الأمم المختلفة ومشاعرها وحياتها العقلية ، إلا أنها في نهاية الأمر وبعد عملية التأثير والتأثر التي تتداخل فيها المذاهب والتيارات الفكرية ، نجد أنها تصبح في النهاية تراثاً إنسانياً دولياً تتناوله الأمم المختلفة بالنقل والترجمة . ومن ناحية أخرى بينما كان الفيلسوف في العصور الوسطى مقصوراً على رجال الكنيسة ، نجد معظم فلاسفة العصر الحديث قد شذوا عن هذه القاعدة ، فاشتهر فلاسفة من غير رجال الكنيسة ، وأصبحت الفلسفة الحديثة إنتاجاً يعبر عن حياة الشعوب وآمالها ومشاعرها بقطع النظر عن الدين والعقائد المختلفة ، وهذا لا يعنى اختفاء الفلسفات الدينية فلا زالت هناك امتدادات للفكر

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . د/ محمد على أبو ريان . ص ١٢

(٢) بينما الفلسفة اليونانية تعبر عن الحياة اليونانية وتنبع من الضمير اليوناني وتتصل اتصالاً وثيقاً بالجو اليوناني العقلي والشعوري ، وهذا يعنى أنها يونانية النشأة . وأما الفلسفة الوسطى كانت تكتب باللاتينية التي لا مجال فيها للطابع الفردي للفيلسوف أو لحياته ومشاعره ومميزات عصره .

الدينى الوسيط ، وذلك عند المدرسة القومية الجديدة ، وكذلك فيما يختص بتحديد الفكر الأشعرى فى العصر الحديث عند المسلمين ، وتحديد أفكار المعتزلة عند "الأفغانى" والشيخ "محمد عبده" مثلاً^(١) .

رابعاً : العودة إلى الآداب القديمة :

كان للتراث اليونانى القديم تأثير فى العصر الوسيط ولكنه تأثر ذو طابع مسيحى ، إذ أن العصر الوسيط كان يتخير من هذا التراث ما يخدم أهدافه ، وما يتلائم مع الاهتمامات اللاهوتية التى كانت سائدة ولكن الأمر يختلف فى العصر الحديث فعندما يتجه الفكر الحديث إلى الاهتمام من جديد بهذا التراث ، نجد أن اهتمامه قد تحرر من تلك الأغراض اللاهوتية .

وقد كان هذا الفكر القديم مفعماً بالوثنية ، ولهذا انتشرت الوثنية فى الأفكار والأخلاق فى العصر الحديث ، ورأى الكثيرون فى هذه الثقافة القديمة صورة إنسان الفطرة والطبيعة وكانوا يرون أن دراسة هذه الثقافة هى الطريق إلى تكوين الإنسان بما تحمله هذه الكلمة من معنى . فسمى هذا الاتجاه الجديد بالنزعة الإنسانية أى المذهب الإنسانى وسميت الآداب القديمة بالإنسانيات^(٢) .

وفى إيجاز يمكن أن نرد خصائص العصر^(٣) الحديث إلى إيماننا كما ذكر الأستاذ "يوسف كرم" - إلى اثنين :

- ١- الفردية العنيفة فى الآداب والدين والسياسة .
 - ٢- العناية البالغة بالعلم الآلى وتطبيقاته العلمية الرامية إلى توسيع سلطان الإنسان على الطبيعة والزيادة فى رخائه .
- وسيكون لكل هذا صدى قوى فى الفلسفة ، ستستقل الفلسفة عن الدين . فتكون هناك

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . د/ محمد على أبو ريان - ص ١٣ ، ١٤ .

(٢) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق - ص ١٠ ، ٩ .

(٣) خصائص العصر الحديث هى خصائص عصر النهضة .

فلسفة إلحادية ، وفلسفة تتحدث عن الروحانية والمسيحية ولا تعنى سوى مجرد عاطفة دينية ، كما تكون هناك فلسفة تشيد بالعلم الآلى وتحصر مجالها على قدر مجاله . وقد تجتمع هذه الوجهات المختلفة فى بعض المذاهب مع تفاوت بينها ، ونظل الأجيال إلى الآن حائرة مترددة ، تعتنق المذاهب وتخلعها الواحد بعد الآخر وتستبدل نظاماً من الحياة بنظام آخر ^(١) .

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة - يوسف كرم ص ٨٠٧ .

الفصل الثاني : القرن السابع عشر (عصر النهج)

مقدمة :

أولا : المذهب التجريبي .

مقدمة :

١- فرنسيس بيكون .

٢- جون لوك .

ثانيا : المذهب العقلي .

مقدمة :

١- ديكارت .

٢- أسبينوزا .

٣- مالبرانش .

٤- ليبنتز .

- خلاصة القرن السابع عشر .

القرن السابع عشر (عصر المنهج)

مقدمة :

لقد شهد القرن السابع عشر تغييرات هامة نسي طريقة تفكير الكثيرين جعلته بمثابة ثورة إلا أنها لم تكن بالغة الأثر وذلك راجع إلى الضغوط القوية المستحدثة التي أثرت على بناء الفكر ، وتلاحمه . وهذه الضغوط أتت من عدة اتجاهات ، أهمها :

- (١) الأفكار العلمية التي فجرها " جاليليو " و " نيوتن " .
- (٢) عصر النهضة ، التي قامت ضمن أشياء أخرى ، بإعادة إحياء معرفة الشكاك القدامى .
- (٣) عصر الإصلاح الديني (البروتستانتى) الذى تحدى السلطات التقليدية كما فعل العلم .
- (٤) الحروب الدينية ^(١) والثورة الصناعية والتوسع وراء البحار الذى جعل الأوربيين يواجهون حضارات أجنبية . ولم يكن أمام الفلسفة خيار سوى الاستجابة واستيعاب أكثر ما هو ميسور من الأفكار الجديدة ، والمعلومات الجديدة ، والحقائق الجديدة ^(٢) .
- ولكى تستجيب الفلسفة وتستوعب لتصل إلى الحقائق ، ابتدأت بالشك ، لأن التفكير العلمى الفعال يبدأ من الشك لا من الإيمان . ولهذا يعتبر " ديكارت " من أوائل الذين دعوا إلى تحرير الفكر والإصطباغ بالروح العلمية فى العصور الحديثة فى كل أوربا ^(٣) .
- ويقول " بيكون " : " لو بدأ الإنسان من المؤكدات ، إنتهى إلى الشك : ولكنه ، لو اكتفى بالبدء فى الشك ، لا تنمى إلى المؤكدات " ^(٤) .
- بهذا دعا بيكون إلى نوع من الشك ، هو أقرب ما يكون إلى الشك المنهضى ليقول : (إن إفساح المجال أمام الشك له فائدتان ، الأولى : تكون كالدرع الواقى للفلسفة من الأخطاء ... والثانية : تكون كمحافز للاستزادة من المعرفة) .

(١) الحروب الصليبية .

(٢) انظر : الفكر الأوربي الحديث - القرن السابع عشر . تأليف : فرانكاين - ل - باومر ص ٤٤ ، ٤٥ .

(٣) انظر : الفلسفة العامة وتاريخها . د/ محمد غزالي - ج ٢ ، ص ١٩١ .

(٤) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون أوبس . ص ٧٩ .

وفى كتاب (المقالات) يخصص مقالة للحديث عن الشك ، يؤكد فيها ضرورة اصطناع نوع من الشك ، وقاية للإنسان من كثير من المعارف والمعلومات الزائفة ، ودافعاً قوياً للاستقصاء والاستزادة من العلم .

وبهاجم الشك القديم الغير هادف ، والشك الذى لا يلتزم بالموضوعية والاعتدال فيضع "سقراط" مع السوفسطائيين ، لأنه كان لا يريد أن يثبت شيئاً ، وإنما أراد فقط تنفيذ ما يأتى به الآخرون ، ثم يقول : (مع تقويم الشك سوف تذهب قائمة الأكاذيب والأخطاء المبتذلة ، سواء كانت فى التاريخ الطبيعى أو فى الأفكار ، تلك التى تشوش العلوم) . ومن هنا يتضح أن فكرة الشك المنهجى كانت موجودة فى ذهن "بيكون" وإن لم يسهب فى شرحها وتوضيحها مثل "ديكارت" ^(١) .

ومنهج الفلسفة العقلية عند "ديكارت" لا يستقيم بغير خطوة تسبقه هى الشك فيما يحوى العقل من أفكار قبل البدء فى البحث ، بإرادته إمعاناً فى النزاهة ورغبة فى البعد عن التأثير بالأفكار المسبقة حتى يصل العقل وحده إلى المعرفة الحقيقية .

ورأى "ديكارت" أن فى مقدوره الشك فى كثير من الأمور التى تعد بين الناس عامة على درجة كبيرة من اليقين ، ومن هذه الأمور المعرفة الحسية وما يحيط بها من أشياء مادية ولهذا تحول إلى الفكر على يجد اليقين ^(٢) . وسوف أتحدث عن هذا المنهج بصورة أوسع أثناء تعرضى لفلسفة ديكارت . ويرى "جون لويس" أن هذا الشك ليس علماً فحسب ولكنه فلسفة أيضاً . إنه بداية فهم الواقع فى جوهره ^(٣) .

وفهم الواقع فى هذا القرن أدى إلى انقلاب كبير فى مجال المعرفة ، حيث كانت النظرة الجديدة إلى المعرفة التى استحدثتها نظرة دينامية تعتمد على الانتقال من الغايات النظرية الصرفة إلى الغايات النفعية والعملية . ولقد دعا "فرنسيس بيكون" إلى الربط بين الفكر

(١) انظر : نظرية العلم عند فرانسيس بيكون ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

(٢) انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة : ترجمة فواد كامل وآخرون . ص ١٤١ .

(٣) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ٧٩ .

و النظر والعمل ، وكان دائم التحدث عن المعرفة ، " والتي تأخذ يد الإنسان " وكذلك التي تساعد على توسيع حدود سيطرة الإنسان ، بحيث يكون من أثرها أن تصبح كل الأشياء ممكنة . وبالمثل نجد " رينيه ديكارت " الذي كان أقرب شبيهاً بشغالات التحل عند " بيكون " ، المنهمكة في صنع العسل ، منه بالعنكبوت الذي ينسج من أجل النسج نسيجاً من الفكر البحت . على أن " ديكارت " كذلك ، أراد المعرفة القادرة على أن تكون عظيمة النفع لهذه الحياة بدلاً من الفلسفة النظرية التي تدرس الآن في المدارس . كما كتب في أول مقال عن المنهج ١٦٣٨ ، " نستطيع أن نعثر على فلسفة عملية " فإذا عرفنا كيف تعمل الطبيعة ، يكون في وسعنا " أن نجعل أنفسنا سادة وملاكاً للطبيعة " (١) فالنظرة الجديدة كانت نتاجاً لمجتمع المدن الذي ازداد اهتمامه بالتجارة ، وكان مهتماً بالأعمال ، ولم تكن مجرد نفور من المدرسية الأكاديمية الجذباء التي بدت الآن عقيمة جذباء . وقال " الأسقف سيرات " : " إن الجمعية الملكية تطالب بفلسفة لنفع المدن وليس للتقاعد بعد المدرسة " . وكان الرأي العام قد بدأ ينهض ويطالب القسس بتفضيل الناحية العملية على التأمل النظري ، وأن يوجهوا نظرهم إلى الغايات العملية مثل دراسة " العلم " وأن يكونوا أقل انعزالاً عن العالم ، وأكثر نفعاً للمجتمع . وكثيراً ما شدد " بيكون " على تقدم " التعليم " وحث الجميع عليه بما في ذلك ملك إنجلترا (٢) .

ويقول: " هنري باور " في كتابه (Experineental Philosophy ١٦٦٣) : " كم نحن مدينون للحضارة الجديدة ، عندما اكتشفنا الميكروسكوب الذي وعد بالكشف عن عالم بأسره من المنمنمات ، التي مازالت حتى الآن خفية عن العين . ومن يدري إلى أي حد ستصل مثل هذه الصناعة ؟ " لأن طريق الفن ليس له حدود . ومنذ الذي يستطيع أن يقول (لا مزيد) أمام محاولاته ؟ " وبهذا يشبه " باور بيكون " لأنه اعتقد أن المحاولة

(١) انظر : الفكر الأوربي الحديث . القرن السابع عشر . تأليف : فرانكلين - ل - باور ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٤٦ .

الفكرية بطولية ، وأثنى على " الأرواح الطبيعية الطموحة التي أزاحت كل قمامة الماضى ومقاومات الأهواء ، لكي تفسح الطريق أمام القرائح الوثابة . وبذلك تخلق فى آفاقها المنشودة " . بهذا توافر لـ " باور " وأقرانه بكل وضوح إحساس حاد بالحركة للأمام أى " بالصيرورة " فى العلم .^(١)

فالفلسفة الحديثة عند العقليين قد بدأت بتمجيد العقل والإشادة بسلطانه إلا أنها كانت كفلسفة التجريبيين من حيث أنها تأثرت بالمعيار البيكونى الجديد فى العلم ، فاتصلت بالحياة العملية واهتمت بالعمل والصناعة .^(٢)

بهذا حرص كلاً من " بيكون " و " ديكارت " فى مطلع العصور الحديثة على تأكيد ما للعلم من قيم عملية أو نفعية ، إلى جانب ماله من قيم نظرية أو عرفانية .

وقد لاحظ المؤرخون التشابه بين " بيكون وديكارت " فى هذا الصدد ، وعزوا ذلك إلى أن عصرهما كان عصر الآلات والصناعة والطب التطبيقى .

يقول " لالند " (لعل ديكارت قد اقتبس منه (بيكون) شيئاً من مثله الأعلى فى العلم) . ويقول " اتين جليسون " : (على الرغم من الاختلاف بين (ديكارت) وبين " فرانسيس بيكون " فى العقل والطبع ، إلا أنه يشاركه فى الاتجاه نحو عصر الآلات والصناعة والطب العملى) .^(٣)

فهذا المنظور النفعى للفلسفة الحديثة فى هذا القرن مختلف عن المنظور التقليدى السابق . يقول " بيكون " : " إن المعرفة الحققة ليست رأياً يعتنق ، ولكنها عمل يجب أن يحقق إكتشاف حقائق جديدة عن الطبيعة " .^(٤)

ونظراً للتغيير الذى أحدثته فلاسفة ومفكرو هذا القرن ، فقد وضعوا لأنفسهم طريقة

(١) انظر : المرجع السابق ص ٤٧ .

(٢) انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمة فواد كامل وآخرون . ص ١٤٠ ، ١٤٥ .

(٣) نظرية العلم عند فرانسيس بيكون . ص ٣٠٣ .

(٤) مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ٧٩ .

ومنهجاً يسبرون عليه في البحث عن الحقيقة ، ولذا سمي هذا القرن بعصر " المنهج " وهذا الاهتمام بالمنهج يرجع إلى عدة عوامل ، أهمها :
أن العقل قد بدأ يتخلص من هيمنة الوحي ، وجرؤ على التفكير لنفسه والاستقلال برأيه وذلك بالثورة على العصور الوسطى من ناحية وعلى التراث الأرسطي من ناحية أخرى.^(١)

هذا إلى جانب المكتشفات الجديدة سواء في ميدان الجغرافيا والبحار والمحيطات ، على نحو ما فعل كولمبس باكتشافه أمريكا - أو المعلومات الفلكية الجديدة عن الشمس ووضع الأرض ودورانها على نحو ما فعل كوبرنيكس وجاليليو. وكذلك " حركة الإصلاح الديني " التي جعلت سلطة الضمير الشخصي أعلى من سلطة القساوسة ، واختراع الطباعة ، إلخ.^(٢)

كل هذا تحقق بسبب اعتناق الفلاسفة والمفكرين منهج البحث ، فليست الحقيقة إذاً كامنة في أغوار التراث ، وبطون الكتب القديمة كما كان يظن من قبل ، وإنما في استطاعة كل إنسان عاقل تحصيل المعرفة بنفسه والوصول إلى الحقيقة ذاتها إذا ما عرف المنهج المناسب الذي ينبغي أن يسير عليه . ومن هنا ظهرت مجموعة كبيرة من مؤلفات الفلاسفة في ذلك العصر تعمل على هداية العقل البشري أو إرشاده أو إصلاحه . . . الخ فظهر " الأورجانون الجديد " لفرانسيس بيكون عام ١٦٢٠ ، و " المقال في المنهج " لديكارت عام ١٦٣٧ ، وكان قد كتب أيضاً قواعد هداية العقل " (الذي ظهر بعد وفاته بنصف قرن أي عام ١٧٠١) . وكتاب " الأخلاق عام ١٦٦٠ " و " إصلاح العقل " عام ١٦٦٢ لأسبينوزا . وكتاب " البحث عن الحقيقة " لمالبرانش (عام ١٦٧٤) .^(٣) كما أصدر " تشرنهاوس " كتاب (طب العقل) . ونشر فلاسفة (بورت رويال)

(١) انظر : توماس هوبز د. / إمام عبد الفتاح إمام . ص ٩٥ .

(٢) انظر : نفس المصدر

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٩٦ .

منطقهم المشهور المسمى (فن التفكير) . وكتب " لينتز " مصنفاً في عدة رسائل نجد في عنوان بعضها لفظ (المنهج)^(١)

وهي كلها كتب كانت تستهدف الاستغناء عن منطق أرسطو القديم ، وطريقة العصور الوسطى في التفكير وإقامة منهج علمي جديد .^(٢)

وبذلك كان القرن السابع عشر يهتم اهتماماً رئيسياً " بالمنهج " حتى لقب بعض المناهج حيث تبنى المنهج التحليلي التركيبي أى التحليل من ناحية والتركيب من ناحية أخرى الذى ظهر فى البداية فى مدرسة " بادوا " فى إيطاليا مع ظهور الاهتمام بإحياء الأفلاطونية والفيثاغورية وما واكب ذلك من اهتمام بالرياضيات - وقد أخذ " ديكارت " أبو الفلسفة الحديثة بهذا المنهج .^(٣) فتجد القاعدة الثانية من القواعد الأربع المشهورة فى المنهج الديكارتي هي " قاعدة التحليل " وهي : أن أقسم كل مشكلة أريد حلها إلى أقسام بقدر استطاعتي . ويقدر ما يلزم لحلها على خير وجه . والقاعدة الثالثة هي قاعدة التركيب وهي : " أن أسير بأفكاري فى نظام فأبدأ بأبسط الموضوعات وأيسرها معرفة ثم أتدرج إلى معرفة أعقدها " . وهما قاعدتان أساسيتان عرضهما ديكارت فى " المقال " وفى " قواعد هداية العقل " وهما معاً يشكلان قلب المنهج الديكارتي . أما القاعدة الأولى الشك " فهي أقرب إلى تطهير الدهن لتلقى الحقيقة . والقاعدة الأخيرة هي مراجعة أتأكد فيها أننى لم أغفل شيئاً .^(٤) بهذا تميز القرن السابع عشر بميزة هامة ، وهي (عناية المفكرين فيه بمسألة المنهج أو الطريقة الواجب اتباعها فى البحوث العلمية)^(٥) وذلك لأنها أقصر طريق للوصول إلى الحقيقة سواء فى ميدان الطبيعة أو المجتمع أو غيرهما من ميادين

(١) انظر : ديكارت . عثمان أمين . ص ٧٩ ، ٨٠ .

(٢) انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة . فواد كامل وآخرون ص ٣٨٨ .

(٣) انظر : ديكارت . عثمان أمين . ص ١٠١ .

(٤) انظر : توماس هوبز . تأليف : د/ إمام عبد الفتاح إمام ص ١٠٤ .

(٥) انظر : نظرية العلم عند فرانسيس بيكن ص ٢٥٦ .

المعرفة الفلسفية .^(١)

ولقد كانت فلسفة القرن السابع عشر تحمل طابعين أو اتجاهين :

الأول : الاتجاه التجريبي ويمثله فرانسيس بيكون وجون لوك .

الثاني : الاتجاه العقلي ويمثله ديكارت ومالبرانش وأسبينوزا وليبنتز . وفيما يلي أتحدث عن

هؤلاء الأعلام موضحاً فلسفتهم ، وآثارهم على المجتمع الأوربي وأهم الانتقادات

التي وجهت إليهم .

(١) انظر : توماس هوبز. د/ إمام عبد الفتاح إمام. ص ١٠١ .

المذهب التجريبي

مقدمة :

هو الذى يرى أن المعرفة بجميع أنواعها تعتمد على التجربة ولا تستمد إلا منها ، أى أن الإحساس هو الأداة الوحيدة لتحصيل المعرفة ، وأن كل علم مستنبط منه وأن العقل يسجل معلوماته من دراسة الظواهر فى مجال التجربة ، فقبل التجربة ليس هنالك علم ولا يعدو العقل أن يكون صفحة بيضاء . فالتجربة إذن لا العقل هى أصل العلم . (١)

- ويرجع جذور هذا المنهج فى العصر اليونانى مع السوفسطائيين ، والرواقبيين والأبيقوريين فذهب السوفسطائيون إلى أن المعرفة كلها آتية عن طريق الحواس واعتبروا الإنسان مقياساً للحقائق فلا توجد أية حقيقة عامة أو ضرورية . ولذا يقول أفلاطون فى محاوره " تيثاتوس " أن " بروتاجوراس " يصرح بأن " الإنسان هو مقياس كل شيء . . . أى أن الأشياء بالنسبة إلى هى كما تبدو لى ، وأنها بالنسبة إليك كما تظهر لك " . (٢) ثم عارض المذهب العقلى فى هذا العصر والمتمثل فى " سقراط " و " أفلاطون " و " أرسطو " هذا التيار فترة من الزمن إلى أن عاد إلى الظهور مع الرواقيين والأبيقوريين .

- ف " الرواقيون " يرون أن الأفكار تنشأ من الإحساس ، وليس لها منشأ آخر . وكانوا يميزون فى النفس جانباً مديراً يذكّرنا بالعقل إلا أنه فى مبدئه صحيفة بيضاء مستعدة لتقبل لكل ما ينقش فيها ، وأن الإحساس ليس سوى انفعال يحدث فى النفس ولكي تصير الأحاسيس معرفة يجب أن تتدخل الإرادة وهم بهذا يرفعون من شأن هذه القوة النفسية التى هى ضرورية لتحصيل العلم .

- أما " الأبيقوريون " فيرون أن الإحساس هو المنبع الأول لجميع معارفنا وأن العمليات المعادلة للفكر العامة تقريباً ، والتى تؤلف - فيما يرى أبيقور - إجماع العلوم لا تتحقق إلا بفضل الانطباعات التى تتركها الأحاسيس فى النفس (٣) .

(١) انظر : المعرفة . د / محمد فتحى الشينطى ص ٩١ .

(٢) انظر : المعرفة عند مفكرى المسلمين . د / محمد غلاب ص ٧٣ .

(٣) انظر : نفس المصدر .

- وفى العصر الحديث كان المذهب التجريبي أشد جرأة ، إذ أعلن رفضه لكل نشاط خاص بالاعتل ، ورد المعرفة إلى الإحساس وحده الذى كثرة الأشياء فى القوى الحاسة سواء فى ذلك الظاهر منها والباطن.

فجميع المدركات التى فى النفس وصلت إليها عن طريق الحواس (١) ولذا رفضوا التسليم بالأنكار الفطرية الموروثة ، والمبادئ العقلية البديهية ، والقواعد الخلقية الأولية التى لا تحيى اكتساباً .

- فهذا المذهب يرفض المعرفة الأولية السابقة على كل تجربة ، وينكر الفطرة ، مصداً للعلم . بل غالى بعض أتباع هذه النزعة الحسية فأنكروا وجود عقل يفكر وأسرفوا فى تقدير الحس الخالص مصداً للمعرفة (٢) .

وقد ترتب على هذا ما يلى : أن كل شئ فى العقل البشرى مكتسب وأنه لا يوجد شئ فطرى البتة . . . ويرفض المبادئ العامة والضرورية أو المطلق منها على الأقل ، إذ أن العقل هو ثمرة للتجربة ، فهو يتعلق بشروط تتفاوت فى التنوع قلة وكثرة ، وهو لا يشتمل على شئ من العمومية إلا فى الحدود التى تبقى فيها هذه الشروط على ما هى عليه (٣) . هذا العقل لا يزيد على كونه محلاً سلبياً للاستقبال ، وأنه ينحصر فى تسجيل الانفعالات الآتية إليه فى الخارج دون أى فعل إيجابى خاص من جانب كونه قطعة لينة من الشمع . وبالإجمال إن العقل بإزاء التجربة سلبى محض . وفى هذا يقول الأستاذ " برانشويج " ما ملخصه : إن تجريبية " استيوارت مل " تنحصر أساسياً فى جحود أى نصيب إيجابى ينبت فى ذهن الكائن المفكر بإزاء المعرفة العملية . وليس هذا فحسب بل إن " اسبنسر " نفسه لا يقر فى العقل إلا تجمعاً سلبياً لتجارب موروثة (٤) .

(١) انظر : تاريخ الفلسفة . محمد على مصطفى ، أحمد عبده خير الدين ص ٢٥٥ .

(٢) انظر : أسس الفلسفة . د/ توفيق الطويل . ص ٣٤٨ ، ٣٤٩ .

(٣) انظر : المعرفة عند مفكرى المسلمين . د/ محمد غلاب ص ٧٥ .

(٤) انظر : نفس المصدر ص ٧٦ ، ٧٧ .

أصبح النظر إلى الأحكام العقلية فى كل صورها على أساس أنها تتغير بتغير الزمان والمكان ، وتختلف باختلاف الظروف والأحوال . أما الضرورة التى يتحدث عنها العقليون فمرجعها إلى تداعى المعانى عند " هيوم " أو الصلة بين الأحاسيس ، وعن طريقها يتدرج العقل من العلة إلى المعلول . وإلى هذا أيضاً ذهب " جون ستيوارت مل " أما " هربرت سبنسر " فأرجع الضرورة إلى استمرار تجاوب النوع فى الفرد . (١)

وفيما يلى سأحدث عن أهم أعلام المذهب التجريبي " فرانسيس بيكون " و "جون لوك " فى القرن السابع عشر ، ثم " ديفيد هيوم " فى القرن الثامن عشر .

(١) انظر : أسس الفلسفه . د / توفيق الطويل . ص ٣٤٩ .

١- فرنسيس بيكون

- (١) حياته.
- (٢) مؤلفاته.
- (٣) فلسفة بيكون :
 - (أ) عوامل انحطاط الفلسفة.
 - (ب) الخصائص العامة لفلسفة بيكون.
 - (ج) آراؤه الفلسفية:
 - ١- تصنيف العلوم.
 - ٢- المنهج الجديد :
 - أولا : الأوهام .
 - ثانيا : الاستقراء.
 - (٤) أثر بيكون على المجتمع الأوربي.
 - (٥) نقد منهج بيكون :
 - أولا : التصنيف .
 - ثانيا : الأوهام.
 - ثالثا : الاستقراء.

فرانسيس بيكون ١٥٦١-١٦٢٦

١- حياة بيكون :

ولد فرانسيس بيكون في مدينة لندن في الثاني والعشرين من شهر يناير من عام ١٥٦١ وكان والده " السيد نيقولا بيكون " حاملاً لأختام الملكة إليزابيث الأولى وكانت أمه تربطها صلة قرابة وثيقة بالسيد " وليم سيل " الذي أصبح فيما بعد أمين خزانة الملكة " إليزابيث ". وكان عصر الملكة إليزابيث يعد أزهى العصور في التاريخ البريطاني . وقد ساعد هذا الجو على بروز مواهب " بيكون " وازدهار عقله ووضوح نبوغه . وعندما بلغ الفتى الثانية عشرة من عمره التحق بجامعة كمبريدج ، وبعد ثلاث سنوات من الدراسة فيها تركها ناقماً على ما يدرس فيها من علوم على مذهب "أرسطو" والمدرسين ومن هنا نبتت في ذهنه فكرة انتحال الفلسفة من دائرة الجدل والنزاع والحوار المدرسي العقيم وتحريرها من المناقشات اللفظية التي لا جدوى منها والبلوغ بها إلى حصر الإنسان (١) .

وفي سن السادسة عشرة رحل إلى فرنسا واشتغل مدة في السفارة الإنجليزية بباريس وفي سن الثامنة عشرة توفي أبوه سنة ١٥٧٩ م فعاد إلى وطنه . ولما لم يكن هو الإبن الأكبر لم يرث إلا شيئاً ضئيلاً ، وأقبل على دراسة القانون وانتظم في سلك المحاماة سنة ١٥٨٢ وبعد سنتين انتخب عضواً بمجلس النواب فكانت خطبه فيه موضع إعجاب عام . وبعد خمس سنين أخذ يعلم بمدرسة الحقوق . ثم عينته الملكة إليزابيث مستشاراً فوق العادة للتاج ، فتفانى في مرضاتها حتى لقد غدر غدرًا دنيئاً برجل أحسن إليه هو " اسكس " بعد أن توطدت العلاقة بينهما أهداه مزرعة جميلة هيات له ما كان يطمح إليه من أسباب العرف والتعظيم . وكان المنتظر أن يحفظ " بيكون " الجميل لهذا الرجل الذي أحسن إليه . ولكن العكس هو الذي حدث فقد اتهم " اسكس " بتدبير مؤامرة لخلع الملكة إليزابيث

(١) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق - ص ٣٧ .

واختيار ولي عهد للعرش . وعندما سبق إلى المحاكمة كان "بيكون" يشغل منصباً قضائياً كبيراً وقد اشترك "بيكون" اشتراكاً فعالاً في المرافعة ضد صديقه المقرب الذي أحسن إليه وقد حكمت المحكمة على "إسكس" بالموت . ومن هنا نفهم قول الشاعر الإنجليزي "بوب" : إن بيبكون أحكم وأحسن إنسان بين البشر ، "وقول" بيتون سترانش "إن بيبكون مسخ من الغدر والعقوق . "ولكن" برتراندرسل "يلتمس الغدر لبيكون في هذا الصدد ويقول : إن بيبكون قد عمل مع "اسكس" حين كان "اسكس" مخلصاً ولكنه تخلى عنه حين كان استمرار الولاء له معناه الخيانة . وليس في هذا شيء يمكن أن يدينه حتى من أشد أخلاقي هذا العصر (١).

ولما آل العرش إلى "جاك الأول" ، اصطنع "بيكون" الملك والديسيسة ، ومالاً الملك في استبداده وقضاء مصالحه ومصالح الأسرة المالكة ، فبلغ إلى أرقى المناصب القضائية ، حتى صار الوزير الأول سنة ١٦١٨ ، "وبارون أوف فيرولام" و"فيكونت أوفى سانت ألبان" سنة ١٦٢١ . وفي تلك السنة اتهمه مجلس النواب بالرشوة واختلاس مال الدولة فاعترف للحال بما عزى إليه ، فحكم عليه مجلس اللوردة بغرامة قدرها أربعون ألف جنيه وبجرمانته من ولاية الوظائف العامة ، ومن عضوية البرلمان ، ومن الإقامة بالقرب من البلاط . وبفضل رعاية الملك لم يقضى في السجن سوى أربعة أيام . ولم يؤد الغرامة ولكنه حاول عبثاً استرداد الاعتبار (٢) . وتفرغ "بيكون" بعد ذلك لحياة البحث والتأليف وبعد مضي خمس سنوات توفي "بيكون" بعد إصابته بنزلة برد . بينما كان يقوم بإجراء تجربة تهدف إلى حفظ اللحم من الفساد عن طريق التبريد . (٣)

٢- مؤلفاته :

لقد ندم "بيكون" على ضياع الكثير من وقته وجهده في إجراء أعمال الطيش

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٤٤ ، دراسات في الفلسفة الحديثة د/ محمود زقزوق - ص ٣٨ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم - ص ٤٤ .

(٣) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق - ص ٣٩ .

فى حين لم يكن يخصص من وقته لخدمة الحكمة إلا أقل القليل ، ومع ذلك فإن مصنفاته التى يرى هو أنها أجزاء مبتورة غير مكتملة - تمثل - على حد قول "هنرى توماس" - ما يمكن أن يوصف بأنه أعظم إنتاج للفكر الإنسانى منذ عصر "أرسطو" حتى أيام "بيكون" . وقد بلغ عدد مصنفاته ما يزيد على العشرين مصنفًا تناول فيها جميع جوانب الآداب والعلوم والفنون تقريباً^(١) . ولكن العمل العلمى الرئيسى الذى كان "بيكون" يود إنجازه لم يكتمل ولم يكن له أن يكتمل أيضاً . فالخطة التى وضعها كانت خطة عملاقة تفوق طاقة أى فرد مهما كان متفرغاً ، فما بالك إذا كان "بيكون" لا يجد إلا جزءاً قليلاً من وقته ينفقه فى سبيل العلم والفلسفة . ولم يكن "بيكون" يقنع بشيء أقل من التجديد الشامل للعلم فى جوانبه كلها . وقد كانت خطة عمله التى رسمها لنفسه تتضمن النقاط التالية :

أولاً : الكشف عن أسباب توقف العلم وجموده منذ عصر اليونان .

ثانياً : وضع تصنيف جديد للعلوم وتحديد مجالات عملها .

ثالثاً : وضع منهج جديد لتفسير الطبيعة .

رابعاً : الاهتمام بالعلوم الطبيعية الحقيقية والبحث فى جزئياتها وفى ظواهر الطبيعة .

خامساً : الإشارة إلى سلسلة من الابتكارات والاكتشافات التى ستكون محاور اهتمام البحث العلمى فى المستقبل .

سادساً : رسم صورة لمدينة العلم الفاضلة التى يتصورها لإسعاد البشر (٢) . ولم يتم

"بيكون" من مشروعه العلمى الضخم الذى أطلق عليه اسم "الإحياء العظيم"

إلا ثلاثة جوانب فقط عرضها فى مؤلفاته التالية :

١ - فى قيمة العلوم ونموها : وقد تضمن نقداً لأوضاع العلوم آنذاك وتحدث فيه عن

(١) انظر : أعلام الفلسفة - كيف نفهمهم . د/ هنرى توماس ترجمة مژى أمين - مراجعة وتقديم د/ زكى نجيب

عمود ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .

(٢) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة - د/ محمود زقزوق - ص ٤٠

- تقسيم جديد للعلوم ، كما ألقى نظرة على النتائج المستقبلية .
- ٢- الأورجانون الجديد . " Novum orgsnon " أو الأداة الجديدة . وقد عرض فيه منهجه العلمى الجديد الذى عارض به منهج " أرسطو " .
- ٣- أطلانتس الجديدة : وقد عرض فيه مشروعه للمجتمع المثالى لمدينة العلم . وله كتب أخرى فى هذه الأغراض فقدت كل أهمية بتقدم العلوم ، وكتسب أدبية وتاريخية وقانونية . ومن هذه الأخيرة كتاب " أحكام القانون " وضعه سنة ١٥٩٩ مهيئاً لتنظيم القوانين الإنجليزية (١) .

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم - ص ٤٥ ، دراسات فى الفلسفة الحديثة . د / محمود زقزوق - ص ٤١ .

٣ - فلسفة بيكون

عوامل انحطاط الفلسفة :

يعتبر " بيكون " هو حلقة الاتصال بين القديم والحديث . وذلك لأنه يرى أن الفلسفة قد ركبت ريجها ، واعتراها الخمود ، ففى حين أن الفنون الآلية كانت تنمو وتتكاثر وتزداد قوة ونشاطاً على مر الزمن . ثم أجهت نفسه فى البحث عن الأسباب المؤدية إل هذا الحال . وقد أدرك أن انحطاط الفلسفة يرجع إلى عدة عوامل تتمثل فى الآتى :

- ١- الروح الأدبية التى خلقتها النهضة ، فجعلت الناس يهتمون بالكلمات والأساليب ويعنون بدراسة بلاغتها وحسن بيانها ، ويحملون المعانى التى تؤدبها الجمل والعبارات
- ٢- اختلاط الدين بالفلسفة واعتماد الناس فى أحكامهم على الأدلة النقلية وأخذهم بأقوال السالفين من غير نظر فى صحتها أو خطئها.
- ٣- أثر رجال المدرسة فى الفلسفة لأنهم خرجوا بها عن موضوعها ، واعتمدوا فيها على الثرثرة الكاذبة ، وذلاقة اللسان والمناقشات الخيالية التى لا ترمى إلى غاية .
- ٤- تعصب الناس وتمسكهم بالعادات القديمة والعقائد المتوارثة وتصديقهم فى الخرافات الشائعة والحكايات المتناقلة وفى المعجزات والسحر ونحوه .
- ٥- عدم التثبت فى دراسة الأمثلة، والطفرة فى الوصول إلى النتائج (١) .

الخصائص العامة لفلسفة بيكون :

تتمثل الخصائص العامة لفلسفة بيكون فيما يلى :

- ١- إدراكه العيب الأساسى فى طريقة تفكير فلاسفة اليونان والعصور الوسطى وهو الاعتقاد بأن العقل النظرى وحده كفيل بالوصول إلى العلم ، وحمل على الفكرة القائلة " بأن مما يحط من قدر الذهن البشرى أن يظل عاكفاً مدة طويلة ودون انقطاع على الاتصال بالتجارب والجزئيات ، التى هى موضوعات الحس وأن يقتصر على المادة

(١) انظر : تاريخ الفلسفة . محمد على مصطفى ، أحمد عبده خير الدين . - ص ٢٦٦ ، ٢٦٢ .

وحدها ، لا سيما وأن هذه الأمور تقتضى عادة جهداً فى البحث ، وهى ليست موضوعاً رفيعاً للتأمل ، كما أن الحديث عنها ليس بالحديث الرفيع ، ودقتها لاحدثا . . . وهكذا نبذت التجربة بازدياء ، ولم يقتصر الأمر على تجاهلها أو إساءة تطبيقها " (١) .

وعلى هذا الأساس أعاد " بيكون " تقويم الفلسفة اليونانية فى ضوء اعتراضه الأساسى على مثال المعرفة النظرية هذا ، وقلل إلى حد بعيد من قيمة كبار الفلاسفة اليونانيين الذين لم يشتهروا إلا بفضل دعوتهم إلى العلم النظرى الخالص ، واحتقارهم للتجربة واستبدالهم عالم الألفاظ بالعالم الطبيعى الحقيقى . (٢) .

فشار " بيكون " ضد تراث " أفلاطون " و " أرسطو " بأسره ، وظهر له أن الفلسفة المدرسية شيئاً مليئاً بالثرثرة ، غير واقعى ، مملأً للغاية ، كما أنها لم تؤد إلى نتائج ، وقد عير عن هذا بقوله : " كان هذا النوع من التعليم المنهار يسود رجال المدارس بشكل خاص : إنهم يمتازون بذكاء قوى حاد ، وكمية كبيرة من أوقات الفراغ ، وكمية قليلة من الاطلاع . ولكن ذكاؤهم مغلق فى زنانات بعض المؤلفين القلائل ، وعلى رأسهم الدكاتور " أرسطوطاليس " تماماً ، كما كانت أشخاصهم مغلقة فى زنانات الديرة والمعاهد . كما أنهم لا يعرفون إلا القليل من التاريخ ، بمحنت أنهم استطاعوا من مادة قليلة الكمية وذكاء يمتاز بالتحرك اللامتناهى ، أن ينسجوا لنا تلالى الأنسجة المتكلفة من العلم الموجود فى كتبهم . ذلك أن ذهن الإنسان وذاكؤه ، لو عمل على المادة ، التى هى التأمل فى مخلوقات الله ، فإنما يعملان طبقاً للمادة الخام ، التى تجدهما بدورها ، ولكن لو أخذوا يشتغلان على نفسيهما ، كما ينسج العنكبوت شبكته فإنهما يصبحان لا نهائيين كما أنهما يأتیان بشبكات من المعرفة تمتاز بدقة النسيج والصناعة ، وإن كانت غير ذات مضمون أو فائدة " . (٣) .

(١) انظر : آفاق الفلسفة . د/ فؤاد زكريا . ص ٨٨ - مكتبة مصر - دار مصر للطباعة ١٩٨٥

(٢) انظر : نفس المصدر .

(٣) : مدخل إلى الفلسفة " جون لويس . ترجمة / أنور عبد الملك . ص ٧٩ . دار الحقيقة بيروت . ط ٣ - ١٩٧٨ .

وعلى هذا فـ " يكون " لم يدخر وسعاً في مهاجمة الفلسفة التقليدية ، والخط من شأنها وتحميلها أوزار الجمود العلمى والقحط العقلى الذى آل الأمر إليه . وإنه ليتعجب من ضحالة الفلسفة التقليدية وعمقها ، وعجزها عن الإسهام الفاعل فى رفاهية الإنسان وتقدمه وسعادته . وأن سبب هذا العقم الفلسفى الذى أصاب الفلسفة منذ " سقراط " ومن جاءوا بعده - فى نظر " يكون " - هو أنهم لم يهتموا بدراسة الطبيعة وتفسيرها .. واعتنوا بتسجيل هواجس العقل وخواطره ، ووصلوا فى تقديرهم للعقل الإنسانى إلى حد التقديس والعبادة (١) . وقد اقتبس " يكون " وصفاً مشهوراً لفلسفة " أفلاطون " بأنها " حديث عجائز عاطلين إلى شبان جاهلين " ، ويرى أن هذا الوصف ينطبق على الجميع . وهو يستثنى من هذا الحكم الفلاسفة اليونانيين الأوائل ، مثل " أنبادقليس " و " هيراقليطس " لأنهم لم يفتحوا مدارس ، وإنما واجهوا الحقيقة مباشرة . وعلى أية حال ، فإن مما يعيب اليونانيين جميعاً أنهم " يشتركون مع الأطفال فى الميل إلى الكلام والعجز عن الإنجاب المثمر ، بحيث كانت حكمتهم لفظية لا تنمر أية نتائج .

ومثل هذا النقد يوجهه إلى الفلاسفة المدرسين فى العصور الوسطى ففى إحدى فقرات كتابه " النهوض بالعلم " يقول : " إن هذا النوع المنحط من المعرفة قد ساد أساساً بين المدرسين ، الذين كان لديهم ذكاء قوى حاد ، وأوقات فراغ طويلة ، وقراءات قليلة التنوع " أرسطو " حاكمهم المستبد ، مثلما كانت أشخاصهم حبيسة فى زنانات الأديرة ودور العلم . ولما لم يكونوا يعرفون من التاريخ الطبيعى أو الزمنى إلا قليلاً ، فإنهم قد تمكنوا ، باستخدام مادة ضئيلة ولكن مع استعمال مفرط للعقل ، من أن يحيكوا أنسجة العنكبوت المضنية التى بنجدها فى كتاباتهم . ذلك لأن ذكاء الإنسان وذمته ، إذا استعملوا على مادة مثل تأمل مخلوقات الله ، فإنهما يعملان تبعاً لمقدار هذه المادة ويتحددان بها . أما إذا استعملوا على ذاتهما ، مثلما ينسج العنكبوت خيوطه فعندئذ لا يكون لعملهما نهاية ويأتیان حقاً بمعرفة أشبه بنسيج العنكبوت ، تعجبنا فيها دقة الخيوط وحبكة النسيج ولكن ليس لها

(١) انظر : مدخل نقدي لدراسة الفلسفة . د/ محمد عبد الله الشرقاوى - مكتبة الزهراء . ١٩٨٨

قوام ولامنها جدوى " (١) .

وإذا كان العلم فى أيام " أرسطو " يفتقر إلى التقدم التكنولوجى الذى نشاهده فى العصور الحديثة . فإن فلسفة " بيكون " تشهد بهذا النقص . فكل المسائل والأمور التى لم يستطع العلماء أن يكتشفوها لها حلاً ، وضعوا لها مبادئ فى حدود الإمكان . فمثلاً التمييز بين الصورة والمادة ، هو مخطط " رسم منطقى صناعى ، كذلك فإن استخدام " أرسطو " للقياس كوسيلة جديدة لترتيب الأفكار لا يعطينا تفسيراً لعمليات الطبيعة . . . والعلم التجريبي يجب أن يستخدم الاستقراء وأن يبدأ من الواقع ويظل وياً للتجربة . فـ " بيكون " يريد أن يعلم الإنسان ، كيف ينظر إلى الطبيعة ؟ فالأشياء تظهر لنا أولاً فى الضباب ، وما نسميه فى أغلب الأحيان " مبادئ " هو مجرد مخططات عملية تحجب عنا حقيقة الأشياء وعمقها (٢) .

وتجديده للمنطق ، ونظريته الجديدة فى الاستقراء (٣) التى ترمى إلى زيادة قدرة الإنسان عن طريق تزويده بأعلى المستويات ، من الحقائق المؤكدة . وبهذا أراد " بيكون " أن تكون للإنسان عقلية عملية جديدة ، يكون سبيلها المنهج الاستقرائى ، الذى يكون الهدف منه ليس الحكمة أو القضايا النظرية ، بل الأعمال . (٤)

٣- الاستفادة من إدراك الحقائق والنظريات فى النهوض بحياة الإنسان ، وتحقيق سيادته على الكون . وهذا ما عبر عنه بقوله " المعرفة هى القوة "

- ففلسفته محاولة لكشف التيم الجديدة التى تتضمنها الحضارة العلمية الحديثة فى أول عهودها ، واستخلاص المضمونات الفكرية نعصر الكشوف العلمية والجغرافية والتعبير بصورة عقلية عن التغيير الذى تستلزمه النظرة الجديدة إلى الحياة .

(١) انظر : آفاق الفلسفة . د/ فؤاد زكريا . ص ٨٩ .

(٢) انظر : الفكر الفلسفى . د/ نازلى اسماعيل حسين . ص ٢٤٦ . ١٩٨٣ م .

(٣) كما سيأتى هذا فى أثناء حديثنا عنها .

(٤) انظر : نظرية العلم عند فرانسيس بيكون . د/ قيس هادى أحمد . ص ٢١١ . دارالشنون العامة . بغداد .

وفى هذه الحالة الأخيرة تبدو فلسفة "يكون" فى صورة "إحياء" لقدرة الإنسان على السيطرة على الطبيعة . فـ "يكون" يؤمن بأن الإنسان كانت له السيادة على المخلوقات جميعاً ، ثم أدى فساد العلم إلى فقدانه هذه السيطرة . ومن هنا كانت غايته هى مساعدة الإنسان على استعادة سيطرته على العالم . (١)

٤- الإيمان المطلق بالعلم وبقدرته على تحسين أحوال البشر ، فجعل العلم أداة فى يد الإنسان ، تعينه على فهم الطبيعة ، وبالتالي على السيطرة عليها . ولقد عبر "فارنجن" عن هذه الفكرة أوضح تعبير فى كتابه عن "فرانسيس بيكون" ، فيقول فى مستهل هذا الكتاب : "إن قصة "فرانسيس بيكون" إنما هى قصة حياة ، كرست لفكرة عظيمة . هذه الفكرة قد تملكه صبيا ، وتمت مع التحارب المنوعة لحياته ، وشغلته وهو على فراش الموت والفكرة اليوم مألوفة متداولة ولكنها فى عصره كانت تجديداً إبداعياً . تلك هى الفكرة القائلة : إن المعرفة ينبغى أن تثمر فى أعمال ، وأن العلم ينبغى أن يكون قابلاً للتطبيق فى الصناعة ، وأن على الناس أن يرتبوا أمورهم بحيث يجعلون من تحسين ظروف الحياة وتغييرها واجباً مقدساً عليهم " .

كما يقول قرب نهاية كتابه : "إن يكون يدخلنا جواً ذهنياً جديداً . وعندما نحلل هذا الجوى، نجد أن أهم عناصره ليس ما أحرزه من تقدم علمى ، وإنما هو ثقته المتينة فى قدرة العلم على تغيير حياة الإنسان " .

-والواقع أن "يكون" ، إذا كان قد أتى بجديد فى تاريخ التفكير الفلسفى والعلمى فإن هذا التجديد يكون فى المعيار الذى وضعه للعلم الصحيح : وهو قدرته على أن يثمر أعمالاً . وعلى هذا فالعلم فى رأيه هو ذلك الذى يمكن أن يثمر أعمالاً ويؤدى إلى تغيير حقيقى فى حياة الناس . وهذا يعنى ، بعبارة موجزة : أن العلم الذى يُدرس فى معاهد العلم الموجودة ليس علماً ، وأنه لا بد من حدوث ثورة شاملة فى نظرة الناس إلى العلم ، وإلى وظيفته وإلى طريقة تحصيله . وهكذا انجذبت دعوة "يكون" إلى القيام بأنواع جديدة من الدراسات

(١) انظر : آفاق الفلسفة . د / فؤاد زكريا . ص ٨٥ .

العلمية التي ترتبط بحياة الإنسان ارتباطاً وثيقاً ، بحيث يكون هذا العلم أساساً متيناً تُبنى عليه الفلسفة الجديدة ، بدلاً من ذلك الأساس الواهى القديم ، وهو التجريدات اللفظية الخاوية . ومن هنا فقد كتب " بيكون " ملحقاً لكتاب " الأورجانون الجديد " ، بعنوان : " المدخل إلى تاريخ طبيعى وتجريسي .

" parascevead historiam naturale et experimentale "

وفيه يقول : إن ما قلناه فى مناسبات متعددة ينبغى أن يؤكد هنا مرة أخرى تأكيداً قاطعاً وأعنى به أنه لو تجمعت العقول فى كل الأزمان أو شرعت فى التجمع من الآن فصاعداً ولو عكف البشر جمعياً أو شرعوا فى العكوف على الفلسفة من الآن فصاعداً . ولم تعد الأرض كلها إلا معاهد وكليات ومدارس لأهل العلم ، فمحال أن يتحقق الآن أو فى المستقبل أى تقدم جدير بالبشر ، فى الفلسفة أو العلوم ، دون تاريخ طبيعى وتجريسي كذلك الذى ندعو إليه (١) .

وبذلك يكون الطابع المميز لفلسفة " بيكون " هو الاتجاه العملى الواضح فى الأقسام الأولى من كتاب " النهوض بالعلم " ، وفى معظم فقرات كتابه " المنطق الجديد " حيث يؤكد على أن منطق لا يقتصر فقط على فهم الطبيعة وإنما يهدف أيضاً إلى إعطاء الإنسان السيطرة عليها . وقد وصف الطبيعة ، بأساليب متعددة منها (إمبراطورية الإنسان ومملكة الإنسان) . (٢)

آراؤه الفلسفية

سأتكلم عن أهم آراء " بيكون " الفلسفية والتي تتمثل فى " تصنيف العلوم " والمنهج الجديد " . وذلك كما يلى :

١- تصنيف العلوم :

كان الهدف من تصنيف العلوم عند " بيكون " ترتيب العلوم

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٩١ ، ٩٢ .

(٢) انظر : نظرية العلم عند فرانسيس بيكون . د/ قيس هادى أحمد . ص ٢٦٠ .

القائمة وخاصة الدالة على العلوم التى ينبغى أن توجد فى المستقبل وهو يرتبها بحسب قوانا الداركة، ويحصر هذه القوى فى ثلاث :

١- الذاكرة وموضوعها التاريخ .

٢- والمخيلة وموضوعها الشعر .

٣- والعقل وموضوعه الفلسفة .

وإليك تفصيل هذا بالإجمال ، وبيانه كما يلى :

أولا : ينقسم التاريخ الذى هو علم الذاكرة إلى قسمين :

١- قسم يتعلق بالإنسان وهو التاريخ المدنى .

٢- قسم يتعلق بالطبيعة وهو التاريخ الطبيعى .

والتاريخ المدنى ينقسم بدوره إلى قسمين :

١- تاريخ الكنسية وما يتصل به من لاهوت ومراسم وغيرها .

٢- تاريخ الإنسان ويتناول التزاجم والحياة السياسية والأدبية والفكرية والاجتماعية وآثار الإنسان عبر التاريخ .

أما التاريخ الطبيعى فإنه ينقسم بدوره إلى ثلاثة أقسام :

١- وصف الظواهرات السماوية والأرضية . ولم يشر " بيكون " إلى حقيقة العلوم التى تتناول وصف هذه الظواهرات وستكون فيما بعد خاصة بعلم الفلك والجغرافيا والجيولوجيا وما يتفرع عنها .

٢- وصف المسخ ، وقد أسماه " بيكون " بهذا لأنه كان يرى مثل رجال القرون الوسطى . أن هذا المسخ يكشف عن قوة خفية ، ولهذا أقر لهذه المسوخ علماً خاصاً .

٣- وصف الفنون التى تستخدم القوى الطبيعية لتغيير مجرى الطبيعة وتسهيل سيطرة الإنسان عليها .

ثانيا : الشعر الذى هو علم المخيلة ويشمل : الشعر القصصى ، والتمثيلى ، والوصفى والرمزى . وموضوع علم الشعر تأويل القصص والأساطير واستخراج مانتطوى عليه صورها ورموزها من معان مختلفة .

ثالثا: تنقسم الفلسفة التى هى موضوع العقل إلى ثلاثة أقسام :

طبيعية ، وإلهية ، وإنسانية .

[١] الفلسفة الطبيعية تنقسم إلى قسمين :

أ - ما بعد الطبيعة وهو علم علل الغائية والصورية .

ب- الطبيعة وهى علم علل الفاعلية والمادية . ويندرج تحتها علمان هما : الميكانيكا والسحر .

[٢] الفلسفة الإنسانية وهى التى تدور حول الإنسان ، فإنها تنحصر فى ثلاثة أقسام:

أ - نفسية . وهذه الفلسفة الإنسانية النفسية تنقسم إلى قسمين :

(١) علم العقل وهو المنطق .

(٢) علم الإرادة وهو الأخلاق .

ب - جسمية .

ج - علاقات اجتماعية وسياسية .

[٣] الفلسفة الإلهية وهى التى تدرس المبادئ العامة المشتركة بين شتى العلوم

كما تدرس الإلهيات التى تختص بالله وصفاته .

ويلاحظ " ليكون " أن هذه الموضوعات الثلاث لقوى الإدراك النفسية أى

التاريخ والشعر والفلسفة . ما هى إلا ثلاث مراحل متتالية يجب أن يمر بها العقل فى

تكوينه للعلوم . وعند " ليكون " نجد أن العقل قد مر بالفعل تاريخياً بهذه المراحل

وإذا اعتبرنا التاريخ عملية جمع للمواد ، والشعر تنظيماً أولياً لهذه المواد قائماً على الخيال ، وكان هذا هو الجهد الذى قام به القدماء ، فإنه قد بقى على المحدثين من أمثال " بيكون " كما يرى هو - أن يقوموا بالجولة الأخيرة وأن يرتبوا علوم العقل ، ورأوا أن العلم الواحد قد يحتاج إلى أكثر من وسيلة للإدراك ، فلا ينتصر على مجال فكرى واحد كما أشار " بيكون " ، وكما جعل من كل قوة إدراك واحدة أساساً للعلم من العلوم ^(١).

وهذا التقسيم - على الرغم مما قد يكون فيه من قصور - يبين لنا أن " بيكون " كان يضع المعرفة العلمية كلها تحت مفهوم الفلسفة . أما التاريخ والشعر فكان يضعها خارج هذه الدائرة بوصفهما لا يعبران عن معرفة علمية حقيقية . ولم يكن " بيكون " أول من أجرى تصنيفاً للعلوم ، فقد سبقه إلى ذلك كثيرون ولكن لعله كان أول من اعتمد فى التصنيف على أساس ذاتى لا موضوعى . فقد كان يرى أن البحث السيكولوجى يجب أن يكون أساساً لكل فلسفة ولكل علم . ولم يسلم تصنيف " بيكون " من النقد ^(٢) .

(٢) المنهج الجديد :

مقدمة :

كان " بيكون " يرى أن المعرفة تبدأ بالتجربة الحسية التى تعمل على إثرائها بالملاحظات الدقيقة والتجارب العملية ، ثم يأتى دور استخراج النتائج منها بحذر وعلى مهل ، ولا يكفى عدد قليل من الملاحظات لإصدار الأحكام . وقد دفع به هذا الموقف إلى نقد المدرسين والقدماء لاكتفائهم بالتأمل النظرى حول الطبيعة دون

(١) الفلسفة الحديثة . د/ محمد على أبوريان - ص ٤١ ، ٤٣ .

(٢) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق - ص ٤٥ .

أن يعنوا بملاحظة ظواهرها . ومن ثم فإن الفلسفة الحقّة - فى نظره - يجب أن تقوم على أساس من العلم وتستمد من نتائجه القائمة على الملاحظة والتجربة . فيجب على العلم الطبيعى إذن احترام الواقع الحسى إلى جانب الذهن فى تخطيطه للطبيعة . وهذه هى أسس النظرية المنطقية الجديدة ، التى استند إليها "يكون" فى دعوته إلى ضرورة إصلاح المنطق الصورى الأرسطى وتعديله والاستعاضة عنه بمنطق جديد يمهّد السبيل أمام الإنسان لكى يستطيع بواسطته الكشف عن ظواهر الطبيعة والسيطرة عليها ، أى أنه يريد أن يستبدل منهج البرهان القياسى بمنهج الكشف الاستقرائى .^(١)

ولقد أكد "يكون" الحاجة الملحة إلى منهج جديد يكون هدفه الأخذ بيد الإنسان نحو التقدم والفائدة العملية والسيادة على الطبيعة . وفى وسع المرء أن يسود الطبيعة إذا استطاع أن يعرفها ، فالمعرفة قوة - كما يقول "يكون" - وهذه المعرفة تقتضى الكشف عن قوانين الطبيعة بواسطة العلم . ولبلوغ هذا الهدف يحتاج الإنسان إلى منهج سليم . فالفلسفة - فى نظره - قد أخذت مدة طويلة لأنها كانت تحتاج إلى منهج جديد لتخصيصها . وإذا أردنا أن نصل إلى الهدف المنشود فلا بد لنا من مراعاة شرطين أساسيين وهما :

الأول : شرط ذاتى يتمثل فى تطهير العقل من كل الأحكام السابقة ، والأوهام والأخطاء التى انحدرت إليه من الأجيال السالفة

الثانى : شرط موضوعى يتمثل فى رد العنوم إلى الخيرة أو التجربة وهذا يتطلب معرفة المنهج القويم للفكر والبحث ، واستخدام هذا المنهج فى العلوم الطبيعية . وهذا المنهج ليس شيئاً آخر غير منهج الاسقراء ، فعلى الاستقراء الحقيقى يتوقف

(١) انظر : الفلسفة الحديثة . محمد أبو ريان . ص ٤٣ ، ٤٤ .

الإصلاح المنشود للعلوم .^(١)

وهذان الشرطان أساسيان فى بلورة نظريته التى أخرجها لنا على هيئة كتاب جديد أسماه " المنطق الجديد " ففيه اجتهد وحاول أن يرسى قواعد منهجه الجديد على دعائمين : سلبية وإيجابية .

الأولى يبين فيها أخطاء الفكر فى الماضى ، أى فى العصور القديمة والوسطى ، ويبين أسبابها ، ويوجه النظر إلى الوقوع فيها .

وهذا هو الجزء السلبي من المنهج الجديد . وقد ميز فيه " بكون " بين أربعة أنواع من الأخطاء التى تعوق تقدم المعرفة وتقف حجر عثرة فى سبيل الكشف العلمى ، ويسمىها بالأصنام أو بالأوهام .

أما الثانية وهى الجانب الإيجابى فإنه يعرضه فى القسم الثانى من الكتاب وهو يتعلق بالاستقراء وطرق التحقيق العلمى .

وفىما يلى توضيح ذلك ، ونبدأ أولاً بالجانب السلبي (الأوهام) .

أولاً : الأوهام :

يقدم لنا " بكون " هنا تحليلاً للأخطاء الإنسانية الشائعة مع بيان الأسباب المؤدية إليها ، وذلك عن طريق عرضه للأوهام التى تقف حجر عثرة فى سبيل البحث العلمى . وعرض " بكون " للأوهام هو تحقيق للشرط الأول وهو تطهير العقل منها ، وهو لا يشكل إلا الجانب السلبي من المهمة التى وضعها " بكون " أمام عينيه . ويمثل هذا الجانب شكلاً من أشكال نقد المعرفة الإنسانية والشك فى صدقها بهدف الوصول إلى اليقين . وفى هذا الصدد يعبر " بكون " عن ذلك بقوله: لوبدأ الإنسان الإيمان ببعض الحقائق فسينتهى به الأمر إلى الشك ، ولكنه إذا

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د / عمود زفروق ص ٤٥ ، ٤٦ .

بدأ السير بالشك فلا بد أن ينتهى إلى الحق واليقين ^(١) .
 ويعتبر " رسل " حديث " يكون " عن الأوهام " أهم أجزاء فلسفته وأكثرها تشويقاً .
 وقد تعرض لها " يكون " فى كتابه " الأورجانون الجديد " الذى أراد أن يستبدل
 به أورجانون " منطق " أرسطو القديم .
 وقد قسم " يكون " الأوهام إلى أربعة أقسام وهى :

١- أوهام القبيلة :

ويقصد بها الأوهام التى رسخت فى ذهن البشرى، ولا يوجد لها أساس
 مجرد أنها صادفت هوى أو رغبة خاصة وذلك لأن أمانينا تتحكم فى اتجاه تفكيرنا
 وبوجه خاص توقعنا أن نجد فى الظواهر الطبيعية نظاماً يزيد على ما هو موجود فيها
 فعلاً . وهكذا نميل إلى تصديق الخرافات والتنجيم والأساطير ، والاعتقاد فى نفع
 النذور وثقتهم بفائدتها . فهذه الأوهام تعد أوهاماً طبيعية لدى البشر بصفة عامة ،
 وترجع إلى نقص العقل الإنسانى . فهى عامة لدى الجنس البشرى .

٢- أوهام الكهف

وهى عبارة عن الأوهام التى تنشأ عن الظروف المحيطة بالفرد ، فتحصر عقلية
 فى إطار معين من التفكير وتفرض عليه نوعاً من العزلة حتى كأنه فى واد ناء أو
 كهف سحيق . لهذا فالعقول بعضها مثلاً تنزع إلى المبالغة فى إظهار تشابه بين
 الأشياء وبعضها يبالغ فى إظهار أوجه الاختلاف بينهما ، وبعضها يميل إلى تقدير
 كل ما هو قديم، بينما بعضها الآخر يتحمس لكل ما هو جديد . وكذا فى
 نقاط الضعف الفردية فى كل شخص .

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ٧٩ .

فهى أوهام ذات طبيعة فردية ، تتعلق بكل فرد من الأفراد على حدة ، ولذلك تختلف باختلاف الأفراد وحسب البيئة والتعليم والعادات والوراثة .

٣- أوهام السوق :

ويقصد بالسوق هنا مكان اجتماع الناس وتبادلهم الحديث فى معاملتهم . وهذه الأوهام ناشئة عن ميل الذهن إلى الانبهار بالألفاظ المستعملة فى التجارة واجتماع الناس بعضهم ببعض ، ذلك لأن الناس يتبادلون الحديث باللغة التى سيغت كلماتها وفقاً لعقلية أهل السوق والعامة ، حيث ينشأ عن سوء تكون هذه الألفاظ أخطاء كثيرة تؤدى إلى تعطيل شديد للعقل نفسه . وليست اللغة فى حد ذاتها هى مصدر هذه الأخطاء ، وإنما استعمالها الخاطى هو الذى يؤدى إلى الغموض والالتباس.

٤- أوهام المسرح :

وهى الأوهام التى انحدرت إلينا من مذاهب الأقدمين وعقائدهم . وقد أطلق " بيكون " على هذا الضرب من الأخطاء اسم أوهام المسرح ، مشيراً بذلك إلى أن نظريات الفلاسفة القدماء الذين يفسرون الطبيعة وفقاً لتصوراتهم وما يوحى إليهم خيالهم ليست إلا روايات مسرحية تمثل أكراناً خلقها الفلاسفة بفكرهم خلقاً كما يخلق الروائى أشخاص روايته وحوادثها . ويقول " بيكون " فى هذا الصدد : " فى رأى أن كل مذاهب الفلسفة التى انحدرت إلينا ليست إلا روايات مسرحية " والخطأ التى ترتكبه الغالبية العظمى منا هو أننا نجعل هذه المسرحية أكثر حبكة وانسجماً ، بل أقرب إلى ما نرغب أن تكون مما هى فى الحقيقة والواقع .^(١)

(١) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت - ص ١٦٤ - ١٦٦ ، حكمة الغرب . ج ٢ - ص ٦١ ، ٦٢ .

هذه هي الأصنام التي يعتبرها "بيكون" الأسباب الرئيسية للخطأ الذي يعرقل الذهن ويجمده . وهو لا يرى أن اللغة في حد ذاتها هي مصدر هذه الأخطاء ولكن استعمالها الخاطئ هو الذي يؤدي إلى الغموض والالتباس . وعلى العموم ليس للغة بديل سوى المنطق الرمزي وأساليب الاستبدال الرياضي .

ثانيا : الاستقراء :

يمثل الاستقراء الجانب الإيجابي من منهجه ، فقد حاول "بيكون" أن يعرض منهجه الاستقرائي الجديد الذي أراد أن ينسخ به منطق "أرسطو" القديم القائم على القياس . والجانب الإيجابي عنده يتمثل في الكشف عن المنهج العلمي القويم وتطبيقه وإخضاع كل قول مهما كان مصدره للملاحظة والتجربة ، فالإنسان لن يستطيع أن يفهم الطبيعة ويتصدى لتفسير ظواهرها إلا بملاحظة أحداثها بحواسه وفكره . وليس المنهج هدفاً في حد ذاته ، ولكنه وسيلة للوصول إلى المعرفة العلمية الصحيحة . إنه كما - يقول "بيكون" - بمثابة من يقوم بإشعال الشمعة أولاً ، ثم بضوء هذه الشمعة ينكشف لنا الطريق الذي علينا أن نسلكه حتى النهاية . وقد رأى "بيكون" أن الداء كله يكمن في طرق الاستنتاج القديم التي لا يمكن أن تؤدي إلى حقائق جديدة ، فالنتيجة فيها متضمنة في المقدمات . وليس هناك أمل في تقدم العلوم خطوة واحدة إلا باستخدام طريقة جديدة تؤدي إلى الكشف عن الجديد ، وتساعد على الابتكار لما فيه خير الإنسانية . وقد اعتقد "بيكون" أنه قد وجد الطريقة الصحيحة في الصيغة الجديدة التي وضعها للاستقراء . فقد كانت الصيغة القديمة لا تستخدم الاستقراء حتى ذلك الحين هي التعداد البسيط للأمثلة ^(١)

(١) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق - ص ٤٩

وتناول "يكون" الأشياء الخارجية التي هي موضوعات الحس ورأى أنها معقدة في تركيبها ، ولكننا بتحليلها ننتهي إلى كشف ما فيها عن الطبائع البسيطة التي تتركب منها ، ولا يمكن أن ندرك تركيبها الكامل وكيفياتها المستمدة من ما هيأتها إلا بعد كشف هذه الطبائع البسيطة التي هي الحرارة والبرودة والكثافة والوزن واللون والصوت والرائحة وغيرها من صفات الأشياء ، التي تكون موضوعاً للإحساس أو التنظيم أو الترتيب الكامل لهذه الأشياء فهو مثل نمو النبات وانبثاقه من البذور، وكذلك مثل نمو الجنين واكتماله وغيره مما يمكن ملاحظته في الطبيعة . ولكي ندرك حقيقة هذه الطبائع البسيطة التي أشار إليها "يكون" يجب أن نكشف أولاً عن صورها .

وقول "يكون" بوجود صور بسيطة للطبيعة يدل على أنه كان لا يزال متأثراً بـ "أرسطو" والمدرسين ، فهذه الصور تشبه إلى حد ما العلل الصورية عند "أرسطو" . ولكن "يكون" يقول في بعض نصوصه : أن الصور هي نوع من القانون للشيء أو هي وصف للعملية الكامنة أو للسلب الكامن المنظم لأي شيء من الأشياء . وبهذا القول يكون "يكون" قد عرف الصورة تعريفاً يقربها مما تواضع عليه المحدثون الذين يرفضون التسليم بأن الصورة هي علة الشيء ويرون أنها قانون أو وصف للظاهرة فحسب .

والذي يهمنا في هذا الموضوع هو أن نشير إلى ناحية هامة فيما يختص بالمنهج وهي : أن "يكون" قد نجح إلى حد ما في وضع قواعد منهجه الاستقرائي الذي يمكن عو طريقه اكتشاف صور هذه الطبائع البسيطة التي يتحدث عنها . فما هي إذن قواعد هذا المنهج الاستقرائي الجديد الذي يسط القول فيه في الجزء الثاني من المنطق الجديد .

هذه القواعد تتلخص فى خطوتين :

أولاً : جمع الأمثلة بقدر المستطاع .

ثانياً : تنظيم هذه الأمثلة وتبويبها وتحليلها وإبعاد ما يظهر منها أنه ليس له بالظاهرة المبحوثة علاقة علة ومعلول .

وهذه القواعد السابقة تقضى بوضع قوائم للظواهر التى تشترك فى صفة "معينة" هى موضوع البحث ، وقوائم بالظواهر التى تفتقر إلى هذه الصفة وقوائم بالظواهر التى تمتلك هذه الصفة بدرجات متفاوتة . وعلى هذا النحو كان يأمل الوصول إلى صورة الظاهرة التى بين أيدينا . وصورة الظاهرة عند "يكون" هى قانونها .

وبتطبيق ذلك على ظاهرة "الحرارة" مثلاً نجده افترض أنها تتألف من حركات سريعة غير منتظمة لأجزاء صغيرة من الأجسام . فكان منهجه أن يعد قوائم للأجسام الساخنة يسجل فيها كل ما يصل إلى علم الباحث من مصادر الحرارة على اختلاف أنواعها ، وبجانب هذه القائمة يتم إعداد قائمة ثابتة للأجسام الباردة التى ينتفى فيها وجود الحرارة . وبالإضافة إلى هاتين القائمتين لابد لنا من قائمة ثالثة لأجسام ذات درجات متفاوتة من الحرارة وكان يأمل أن تظهر هذه القوائم خاصة من الخواص توجد فى الأجسام الساخنة ، وتغيب فى الأجسام الباردة ، وتوجد بدرجات متغيرة فى الأجسام ذات الدرجات المتغيرة من الحرارة . وتوقع أن يصل هذا المنهج إلى قوانين عامة . وقد هداه بحثه فى المقال المذكور إلى أن الحركة هى علة الحرارة .

وهكذا عرف "يكون" كيف يستفيد من الأمثلة التى يجمعها عن طريق الملاحظة والتجربة فى الوصول إلى النتائج الجديدة ^(١) .

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق - ص ٥٠ ، ٥١

بهذا نجد أن أساس طريقة (الاستقراء) عنده أن يتجرد الإنسان عن عقائده وآرائه الخاصة ، ويطرق باب البحث مستقلاً ، ويتلمس الحكمة أنى وجدها وينذرع بجميل الصبر وطول الأناة حتى يأسن العنار ، فيقول : " من الضروري أن نترك النظريات والآراء والأفكار العامة جانباً ، حتى يمحي أثرها ، ويبدأ العقل دراسة السائل من جديد ؛ ويراها واضحة جلية ويقف على حقيقتها . وهذا وحده هو الطريق الذى يوصلنا إلى حقائق عالم الطبيعة " .

بعد التجرد عن القديم وجلاء مرآة العقل مما أصابها من صدأ ، ينصح "بيكون" أن نجد فى جمع الأمثلة الخاصة ونستكثر منها وتتناولها بالبحث والنظر ؛ وأن نسير نحو استنباط القانون الذى يجمع شملها ويلم متفرعها مع التزدة والرؤية ؛ فإن الطفرة قد تصل بنا إلى الهاوية . ولكن "بيكون" يحتم عدم الاكتفاء بدراسة الأمثلة المتشابهة ويرشدنا إلى دراسة الشواذ من الأمور الجوهرية فى الوصول إلى قانون عام موثوق به يقول : " إن الاستنباط الذى يقوم على استقراء أمثلة من طراز واحد لا يعتد به وإنما هو ضرب من التخمين ، وما الذى يدلنا على استقصاء البحث وعموم القانون وقد تكون هناك أمثلة لا تشترك مع البقية فى الخصائص ، وهذه لابد من دراستها؟" ويقصد "بيكون" من قوله هذا أن يكون الاستقراء واسع النطاق شاملاً لعدد كبير من المسائل الجزئية المتماثلة ، وغير المتماثلة حتى يجوز لنا اعتبار القانون عاماً جامعاً ويرى "بيكون" أن تتبع الدقة فى دراسة الأمثلة ، وتتناولها مفردة ومركبة، وأن نستعين بالتجارب كلما وجدنا إليها سبيلاً ، وأن نسير فى البحث على مهل ، فإن الله خلق السموات والأرض فى ستة أيام .^(١)

وبناء على ما تقدم نجد من خلال الأهداف التى وضعها بيكون " أمام عينيه " ومن

(١) انظر : تاريخ الفلسفة . محمد على مصطفى ، أحمد عبده خير الدين . ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

خطة أعماله التي أراد بها أن تؤدي إلى التحديد الشامل للعلوم في كل جوانبها أن القاعدة الشاملة لفلسفته كانت قاعدة علمية تتمثل في تزويد الجنس البشري بالسيطرة على قوى الطبيعة عن طريق الاكتشافات والابتكارات العلمية . ولعله من أجل ذلك كان يرى أن تظل الفلسفة منفصلة عن الدين حتى تؤدي وظيفتها دون قيود تعوق سيرها أو تعرقل حركتها .

ولكنه لم يكن يعنى بذلك على الإطلاق التخلي عن الدين . فقد تقبل "يكون" الدين التقليدي الذي نشأ عليه ، ودافع عن " الحقيقة المزدوجة " وهي تلك النظرية التي دعا إليها في أوروبا بعض أتباع "ابن رشد" وتقوم على أساس اعتماد حقيقتين : حقيقة الوحي وحقيقة العقل ^(١) .

وذلك لأنه يرى أن جميع المسائل النظرية التي تبحث في ذات الله وحقيقته وغايته من خلق هذا العالم ، والإنسان ومصيره ، يجب أن تخرج عن دائرة البحث العقلي الصرف وتدخل في حدود التصديق والإيمان . ومن هنا نعلم أن "يكون" يريد أن يحرر الفكر ويخرج الفلسفة من سلطان الدين حتى تؤدي الغرض المقصود منها . يقول "يكون" : " كما أن الماء ينزل بعضه من السماء وينبع بعضه من الأرض كذلك علم الإنسان ، يستفاد بعضه بالعقل والبعض الآخر بالوحي الإلهي " .

فالإلهيات عمادها كلام الله الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، وليس للعقل مجال في تعرف ذات الله أو صفاته ، فإن العقل كالشمس ، إذا أشرقت ، وانبعث نورها في الأرجاء ، كشفت لنا حقائق العالم الأرضي ، وحجبت عنا العالم السماوي ، وكذلك العقل يكشف عن حقائق الأشياء الطبيعية ، ويحجب الأسرار الإلهية هذا والمتبع لكلام "يكون" يدرك أن غرضه أن يفصل بين الدين والفلسف

(١) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/محمد زقزوق - ص ٤٢ .

حتى يستقل كل منهما بوظيفته ، فليس للكتب المقدسة دخل في الفلسفة و لا للفلسفة دخل في عقائد الدين ^(١) .

وعلى الرغم من قول " برتراندرسل " : " إنه لمن المستحيل أن نعرف إلى أى حد كان " سيكون " مخلصاً في عقيدته الدينية " فإننا نستطيع أن نعرف على الأقل رأى " سيكون " في هذا الصدد من واقع كلامه هو الذى ربما كان يرد به على من اتهموه بالإلحاد ، يقول " سيكون " :

إن القليل من الفلسفة يميل بعقل الإنسان إلى الإلحاد ، ولكن التعمق فيها ينتهى بعقول الناس إلى الإيمان . . . وإذا ما صادف عقل الإنسان أسباباً ثانوية مبعثرة (في الطبيعة) فقد يقف أحياناً عندها ، ولا يتابع السير إلى ما وراءها ، ولكنه إذا أمعن النظر فشهد سلسلة الأسباب كيف تتصل حلقاتها ، فإنه لا يجد بداً من الارتقاء في أحضان العناية الإلهية والتسليم بالله .

وهكذا يمكن القول بأن فلسفة " سيكون " لها قاعدة ثابتة على الأرض ولكنها متصلة في نهايتها بأسباب السماء ^(٢) .

(١) انظر : تاريخ الفلسفة . تأليف الأستاذين / محمد على مصطفى . أحمد عبده خير الدين . ص ٢٦٣ ، ٢٦٤ .

(٢) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ٤٢ ، ٤٣ .

٤ أثر بيكون على المجتمع الأوربي

لقد أثرت تعاليمه إلى حد كبير في دفع الحركة العلمية الحديثة إلى الأمام فأنشأت الجمعية الملكية في لندن سنة ١٦٤٥ م ، حيث جمعت بين تأكيده لأهمية الملاحظة والتجربة والعناية بالمخترعات ذات النفع العملي^(١) . هذه الجمعية عملت على تطوير واستغلال الفلسفة الطبيعية ، فتولت القيام بأنجح الأعمال العلمية طيلة ثلاثة قرون . وقد وضع مؤرخ الجمعية الأول والعضو البارز فيها " بيكون " بمنزلة الرائد والملمهم الأول لهذه الجمعية ، كما أشاد " روبرت بويل Robert Boyle " الكيميائي بالدور الذي لعبه " بيكون " بالنسبة لعلماء القرن السابع عشر " فيقول : إن مفكرى القرن السابع عشر العلميين يحملون لـ " بيكون " تقديراً عظيماً فقد كان (المخطط العظيم للتاريخ التجريبي) وقد انتفعت أوروبا كثيراً بأفكاره فضلاً عن إنجلترا . وهذه الجمعية الملكية سميت فيما بعد (الجمعية الملكية لتقدم العلوم) ، وكان من رجالها " بويل " و " نيوتن " ، فنشأت على غرارها جمعيات متعددة في مختلف أرجاء أوروبا ، وكان من أبرز هذه الجمعيات (أكاديمية دى فنشى) فى روما و (أكاديمية دل شنتو Academiadel Cemento) فى فلورنسا عام ١٦٥١ م و (مدرسة الطبيعيين الفلورنسيين) عام ١٦٥٧ م ، و (أكاديمية العلوم) فى فرنسا عام ١٦٦٦ م وبناء على التوصيات التى قدمتها هذه الجمعيات أنشأت مرآصد باريس عام ١٦٦٧ و جرينتش عام ١٦٧٧ م . ومن هنا يمكن اعتبار " بيكون " مؤسساً للعلم الطبيعى^(٢) . وظهرت موجة طاغية من الأبحاث التجريبية والكشوف الصناعية التطبيقية التى استفادت من تعاليم " بيكون " ، والتى مهدت الطريق للثورة الصناعية فى إنجلترا بعد قرن واحد . (٣)

وكانت فكرة " بيكون " العظيمة " تحسين ظروف الحياة بواسطة العلم الطبيعى هى المقدمة

(١) انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمة / فواد كامل وآخرون ص ١١١

(٢) انظر : قصة النزاع بين الدين والفلسفة . د/ توفيق الطويل . ص ٢٠٦

(٣) انظر : الأورجانون الجديد . د/ فواد زكريا . المجلد الثانى من تراث الإنسانية ط٤ ٩ الشركة العربية للطباعة والنشر والتوزيع بالقاهرة نقلاً عن آفاق الفلسفة .

الأولى لفكرة التأكيد على أهمية الاختراعات ، فدخلت عالم الكتاب المحدثين الذين بشروا بالتغيير (برزجانكيو ، اجريجولا ، باليسى) . فكانت بداية الثورة الصناعية فى إنجلترا .
لقد كان " يكون " رجل عصره ، حيث تنبأ بالقدرات الهائلة والنتائج العظيمة التى تأتى عن طريق تطبيق العلم فى الصناعة . فخلقت الملاحظة بالتجربة عالماً جديداً من الاختراعات والقوانين العلمية . وبذلك يكون له فضل السبق فى تطور العلم الحديث .^(١)
وظلت فلسفته المرتكزة على أساس علمى ، هى التيار السائد فى الفلسفة الإنجليزية خاصة حتى يومنا هذا فليس من المبالغة القول أن المذاهب التجريبية ، مناهجها فى الملاحظة والتجريب ، وكذلك المذاهب الوضعية فى تحليلاتها الدقيقة للغة العلمية ، كل هذه قد تأثرت بطريقة مباشرة أو غير مباشرة بدعوة " يكون " الجديدة فى مستهل العصر الحديث .^(٢)

ولم يقتصر تأثير " يكون " على تطور العلم وحسب ، بل أثر أيضاً فى تطور المعرفة والمنهج العلمى ، على النحو الذى تتميز به العقلية البريطانية ، كما تتمثل فى " لوك " و " باركلى " و " هيوم " و " جون سيتوارت مل " و " رسل " .^(٣)
لقد حظى " يكون " بمكانة مرموقة بعد وفاته ببضع عشرات من السنين ، فما أن انتصف القرن السابع عشر " تقريباً " حتى صار كتاب " النهوض بالعلم " فى غاية الأهمية بالنسبة للمجتمع البريطانى وصارت الفلسفة التجريبية مطلباً لكل الفلاسفة والعلماء باعتبارها الأساس الواقعى والمتين للعلم .^(٤) ففلسفته ترفض كل المباحث الأنطولوجية وذلك لأنها تركز على المنهج المادى والموضوعى ، حيث اكتشف " يكون " موضوعية التجربة والعمل الواقعى بعيداً عن تأثيرات الذهن .^(٥)

(١) انظر : نظرية العلم عن فرنسيس بيكن . د/ تيس هادى أحمد . ص ٢٤٥ .

(٢) انظر : الأورجانون الجديد . د/ فواد زكريا . ص ٩٠٤ ، ٩٠٥ .

(٣) انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمة / فواد كامل وآخرون . ص ١١١

(٤) انظر : نظرية العلم عند فرانسيس بيكن . د/ تيس هادى . ص ٢٥٣ .

(٥) انظر : نفس المصدر . ص ٢٥٣ ، ٢٥٦ .

وسيطرت المادية التجريبية وأخذت تضعف نفوذ النظريات الأنطولوجية شيئاً فشيئاً حتى أصبح علم الكون وعلم الحياة ، اللذان هما في غاية التعقيد ، أصبحا يعتمدان على البحث الفيزيائي فقط ، وصار الفلاسفة يضعون التجربة في نظر الاعتبار عند صياغة نظرياتهم في المعرفة .

- إن " يكون " هو أول من طرح السؤال وحاول الإجابة عن كيفية المعرفة ، فكان بذلك الرائد الأول لنظرية المعرفة .

فالمبدأ الأساسي لمقالة " جون لوك " (فيما يتعلق بالفهم الإنساني) متضمن في الفقرة الأولى من كتاب (المنطق الجديد) ، فإذا كان " لوك " قد أكد بأن كل أفكارنا تأتي من الحواس ^(١) ، فقد أكد " يكون " من قبل ، أن الإنسان لا يستطيع أن يعمل أو يفهم بعيداً عن حدود ما لاحظ .

- ثم جاء " هيوم " ليفسر تركيب التجربة في مصطلحات التاريخ الفلسفي ، وهذا أدى إلى إيقاظ " كانط " من سباته الدجماطيقي ، الذي حدث له نتيجة لقراءته " ليننتر " ومدرسته

وبعد " هيوم " جاء مفكرون كثيرون يعتبرون أن الضمان الأكيد لسلامة الملاحظات الفلسفية هي أن تكون متماثلة مع العلم الطبيعي عموماً ^(٢)

- ونجد استمرار تأثير تجريبية " يكون " وواقعيته حتى في مثالية "كانط" و "هيجل" . وقد اعترف " كانط " بأنه مدين لـ " يكون " في هذا الاتجاه . بل اتخذ عبارة مقتبسة من " يكون " شعاراً لكتابه في النقد ، وأصدر بها الطبعة الثانية من كتابه " نقد العقل " هذه العبارة ، نرى " أننا لا نقول شيئاً عن أنفسنا ، بل عن الموضوع الذي نبسطه هنا للبحث . إننا نرجو ألا ينظر إليه على أنه كتاب يقصد إلى التبحيح . . . ولم توضع الأسس لنقيس عليها مدرسة فلسفية أو لبنى عليها اعتقاداً جامداً ، بل هي أسس وضعت لينعش عليها

(١) كما سيأتي فيما بعد

(٢) انظر : مرجع السابق ص ٢٥٤ . ٢٥٥ .

شيء يراد به نفع الإنسانية واصطلاحها ولذلك " فإننا نرجو " أن يتبادل الناس المشورة وأن ينضموا إلى صفوفنا من أجل صالحهم ، وأن يكونوا على ثقة من أنفسهم حتى لا يذهب بهم الظن إلى حد الاعتقاد بأن (هذا الكتاب) يخوض في اللانهاية ويمجاوز حدود البشر ، إذ الواقع أنه بمثابة النهاية والخاتمة المشروعة لخطأ لم يكن له حدود يقف عندها " . إن مبحث الأوهام عند " بيكون " هو جزء من الفلسفة النقدية وهى محاولة للتمييز بين ما يعود إلى الطابع الذاتى للمعرفة ، وما يعود إلى الكون .

ولقد تأثر " كانط " فى مقولاته بتصنيف العلوم عند " بيكون " . ثم تأثر " هيغل " فى جدله بمقولات " كانط " ، ثم تأثرت الماركسية بالسجل عند " هيغل " ^(١) ورجال العلم الذين أشار إليهم " بيكون " فى كتابه (أطلنطس) الجديدة ، هم أنفسهم الرجال الذين نراهم وسط الماكنات الضخمة فى القرن العشرين . ^(٢)

لقد بدأت المادية الجديدة على يد " بيكون " معتمدة على شيء من النفعية ، وذلك لأنه أوضح فى كتابه (النهوض بالعلم) خطته الرامية إلى الحصول ليس على المعرفة وحسب بل على المنفعة والحرية الإنسانية أيضاً . فحرر الإنسان من جميع القيود حين قال : أن الإنسان هو الخالق الثانى لنفسه ولسعاده وشقاؤه .

وقد وصف " فردريك نيتشه Friedrich Nietzsche " تأثير " بيكون " أصدق وصف حين قال : (إن عقيرة " بيكون " وأفكاره ظلت المحرك للعالم ، بعد ظلام دامس دام قروناً طويلة ، فقد كان ولا يزال النجمة التى تتألأ وتضىء ") . ^(٣)

وقد أثنى " كارل ماركس " على " بيكون " ثناء غير عادى ، مبيناً الدور الكبير الذى قام به فى تغيير أسلوب الإنتاج الفكرى والصناعى القديم .

(١) انظر : حكمة الغرب . برتر اندرسل . ترجمة . د/ فؤاد زكريا . ج ٢ . ص ٥٩ ، ٦٠ .

(٢) انظر : نظرية العلم عند فرانسيس بيكن . د/ قيس هادى أحمد . ص ٢٤٨ .

(٣) انظر : نفس المصدر ص ٢٥٧ ، ٢٦٣ .

اعتقد "بيكون" أن تطور العلم يخلق مستقبلاً زاهراً ، فقد كان الإنسان قبل ظهور العلم يعيش عيشة البرابرة ، وكانت حياته بهيمية وبدون حضارة ، كما أنه اعتقد أن بؤس البشرية ينبغي أن لا يعزى إلى الطبيعة البشرية ذاتها ، بل إلى الفهم غير الكافي للعلم . فهو يعلن هنا نفس رأى "جون ديوى" John Dewey " فى كتابه : " إعادة بناء صرح الفلسفة " . وقد كان "ديوى" معجباً بـ "بيكون" غاية الإعجاب ، فغالبا ما كان يشيد بمجهوده فى تحرير الفلسفة من التأمل الفارغ والتلاعب بالألفاظ ، وتوجيه عناية الإنسان إلى الأعمال المنتجة والمريحة بحيث تصبح المعرفة قوة من أجل رفاهية البشر . وقد كانت براعة "بيكون" فى إبراز النتائج العملية كمقياس مباشر للنظريات العلمية والهدف المباشر للبحث العلمى ، تجعله الملهم الأول للبرجماتية .^(١)

وقد لخص "أندرسن" . تأثير "بيكون" فى ثلاث نقاط :

١- تحريره للعلم من حفظ المعارف وترديدها ، ومن طريقة النقل والرجوع إلى التراث التى كانت سائدة فى أعظم الجامعات فى ذلك الحين

٢- دعوته إلى الفصل بين العلم البشرى والروحى الإلهى

٣- مناداته بفلسفة جديدة تركز على أساس متين من العلم الطبيعى ، لا من الميتافيزيقا التجريدية .^(٢) وبناء على ما سبق يتضح لنا أثر "بيكون" فى عصره والعصور اللاحقة له وذلك بأن هذا حذوه جمع غفير من المفكرين والفلاسفة ، الذين تأثروا بمنهجه الجديد فى التفكير .^(٣) فالتجريبية ظلت منذ عهد "بيكون" الصفة الغالبة على الفلسفة الإنجليزية حتى اليوم فعلى الرغم من موجات مثالية تظهر فى مجرى الفكر الإنجليزى هنا وهناك إلا أن الكثرة العظمى من فلاسفة الإنجليز كانت تؤمن بالتجريبية وبأن المعرفة مصدرها الحواس ، والعلم أساسه الملاحظة والتجربة . هكذا بدأ "بيكون" وتابعه "لوك" و

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ .

(٢) انظر : آفاق الفلسفة . د/ فواد زكريا . ص ١١٥ ، ١١٦ .

(٣) انظر : نظرية العلم عند فرانسيس بيكن . د/ فيس هارى . ص ٢٥٥ .

" هيوم " فى القرنين السابع عشر والثامن عشر ، ثم " مل " و " سبنسر " فى القرن التاسع عشر . و " براتراندرسل " فى القرن العشرين ^(١) .

والفلسفة البراجماتية ليست فى حقيقة الأمر نباتاً جديداً منقطع الصلة بالماضى وهذا أحد أعلامها " وليم جيمس " يقول عنها على غلاف العنوان نفسه الذى يصدر به كتابه فيها بأنها (اسم جديد لطريقة قديمة فى التفكير) .

إن هذا النص يردنا إلى الفلسفة الإنجليزية التى كان تيار " بيكون " هو التيار السائد فيها والتى كانت بغير شك وثيقة الصلة بالاتجاهات الفكرية فى الولايات المتحدة . ^(٢)

(١) انظر : حياة الفكر فى العالم الجديد . د/ زكى نجيب محمود . ص ١٠٢ - دار الشروق . ط ٣ ١٩٨٧ م .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ١٤٣ .

٥- نقد منهج بيكون

سبق أن ذكرت أن منهج " بيكون " له جانب سلبي يكمن في نظرية الأوهام أو الأخطاء ، وجانب إيجابي متمثل في نظرية الاستقراء . وسوف أذكر فيما يلي أهم الانتقادات التي وجهت إلى منهج " بيكون " .

أولاً : التصنيف :

إن التصنيف الذي قدمه " بيكون " من خلال منهجه ، لم يكن يخلو من بساطة وعدم دقة.

ثانياً : الأوهام :

لقد كانت نظرية الأوهام الأربعة حدثاً فلسفياً طريفاً هز حياة الناس هزاً عنيفاً وبدل في أذهانهم على كثير من الحقائق والمعلومات عن هذا الكون ، وأطلق في عقولهم طاقة الاستدلال الفكرى .

ومع ذلك فإن الإنصاف يقتضى أن نقرر أن المسلمين قد سبق لهم أن عرفوا هذه الأوهام ، وتنبهوا إلى خطورتها على المنهج العقلى قبل " بيكون " بمئات السنين وضرورة استبعادها ليمارس العقل وظيفته الطبيعية في هداية الإنسان . وأور ما انتهى إليه المسلمون من ذلك كان عن طريق التوجيهات القرآنية التي تدعوا إلى إعلاء العقل وتحريره من كل وهم يمنح به عن سواء السبيل . فالقرآن الكريم يحطم التبعية المطلقة للعظماء والآباء وهو ما يسميه " بيكون " " بأوهام المسرح " وذلك في نحو قوله تعالى " وقالوا ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا " ^(١) . وقوله تعالى : " وإذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئاً ولا يهتدون " ^(٢) . كما ينبه القرآن إلى سوء الذوبان في المجتمع والخضوع لقيمته وتقاليده ، دون تدبير أو تفكير ويشير إلى العواقب الوخيمة المترتبة على هذا فيقول : { وإن تطع أكثر من في

(١) سورة الأحزاب : الآية ٦٧ .

(٢) سورة البقرة : الآية ١٧٠ .

الأرض يضلوك عن سبيل الله إن يتبعون إلا الظن وإن هم إلا يخرصون (١). وهذا ما يسميه "بيكون" "بأوهام الجنس".

- أما (أوهام الكهف) وهي المتمثلة في التوقع بين غرائز النفس وعواطفها وأحاسيسها التي تصنعها الظروف الخاصة والملابس الشخصية وتخرج بالإنسان كثيراً عن جادة الحق وسواء السبيل، فقد أشار القرآن إليها في قوله تعالى: ﴿أرأيت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلاً﴾. أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً (٢).

- وأما (أوهام السوق) وهي كما مر تتمثل في تأثر المرء بما يدور عادة في الأماكن العامة من أحاديث ومناقشات إلى حد يخرج الإنسان عن مقتضيات استقلاله الفكري. فقد ورد التحذير القرآني من ذلك في قوله تعالى: (ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون إنهم لن يغفوا عنك من الله شيئاً وإن الظالمين بعضهم أولياء بعض والله ولي المتقين). هذا بصائر للناس وهدى ورحمة لقوم يوقنون (٣). وقد ورد في هذا المعنى قول النبي ﷺ: (لا يكن أحدكم إمعة يقول أنا مع الناس إن أحسن الناس أحسنت وإن أساؤا أسأت، وطنوا أنفسكم إن أحسن الناس أن تحسنوا وإن أساؤا أن تجتنبوا إساءتهم) (٤).

والواقع أن الإسلام قد بلغ في مقاومة الأوهام والحرص على انتزاعها من العقل الإنساني حداً يفوق كل وصف يغني عن كل تعليق. ومن المواقف الرائعة في هذا المجال ما صنعه رسول الله ﷺ يوم وفاة ولده إبراهيم فقد تصادف أن انكسفت الشمس يومئذ فربط الناس بين الحداثتين متصورين أن الكسوف لم يحدث إلا تكريماً للرسول الذي فقد ابنه

(١) سورة الأنعام: الآية ١١٦.

(٢) سورة الفرقان: الآية ٤٣.

(٣) سورة الجاثية: الآيات (من ١٧ إلى ١٩).

(٤) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد. مؤسسة المعارف. بيروت - لبنان ١٩٨٦.

الوحيد الذى أقر الله به شيخوخته الحانية .

وقد كان يمكن أن تستغل هذه الفرصة السانحة لترسيخ الإيمان فى القلوب ، ولكن الرسول الكريم يأبى أن يقوم الإيمان على أساس من الوهم الكاذب ، فتصدى لانتزاع هذا الوهم من النفوس قائلاً: " إن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت أحد ولا لحياته " (١) .

هكذا يتجه الإسلام فى توجيهاته إلى ربط الظواهر بأسبابها الحقيقية واستتصال كل ما من شأنه أن ينحرف بالعقل عن سواء السبيل .

وبناء على ذلك يمكن القول أن تراث فلاسفة المسلمين نظراً لأنه قد ترجم إلى اللاتينية قد أثر فى البيئة الأوروبية تأثيراً قوياً . ومن ثم يكون فلاسفة العصور الوسطى وفلاسفة النهضة أيضاً متأثرين إلى حد ما بالاتجاه الإسلامى الأصيل بشكل غير مباشر ، أى عن طريق تأثيرهم بالفلسفة الإسلامية التى يتعكس عليها ظل هذا الاتجاه .

ونستطيع أن نحصى شواهد كثيرة التى تؤكد سبق التراث الفيلسفى الإسلامى إلى التنبيه على أوهام العقل وضرورة التخلص منها للانتهاج إلى حكم أقرب إلى الصواب .

وسأكتفى بذكر الشواهد التالية على سبيل المثال فـ " ابن رشد " مثلاً يحدد الموقف المناسب من فكر المشاهير الأقدمين فيقول : (فقد يجب علينا أن ننظر فى الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منه موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان منه غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وحذرناهم) (٢) .

وكلمة (ابن رشد) على وجازتها تعكس موقفه الموضوعى من كلام القدماء وهو فيما يرى " سيكون " أكبر رافد لما يطلق عليه (أوهام المسرح) .

ففيلسوف قرطبة لا يقبله كله على طول الخط شأن الذين يقدرسون كل قديم كما أنه لا

(١) فتح البارى . ج ٢ رقم ١٠٥٧ . ص ٦٣٣ . دار الريان للتراث - الطبعة الثانية ١٩٨٨ .

(٢) فصل المقال بين الحكمة والشرعة من الاتصال . ابن رشد - ص ٦ ضمن فلسفة ابن رشد - المكتبة المحمودية التجارية

يرفضه كله بحجة أنه مجرد وهم وضلال على نحو ما يمكن أن يفهم من فلسفة " يكون " .
- وهكذا يكون موقف " ابن رشد " أقرب من موقف " يكون " إلى الدقة والإنصاف فضلاً عما يذكر لفيلسوف الأندلس من السبق أو التأثير .

- كذلك نجد (للإمام الغزالي) إشارات موجهة إلى الأوهام التي تعوق العقل فتبعد به قليلاً أو كثيراً عن الصواب وتحجبه قليلاً أو كثيراً عن الحقائق .

من ذلك قوله : (فإن المطيع القاهر لشهواته المتجرد الفكر في حقيقة من الحقائق قد لا ينكشف له ذلك لكونه محجوباً عنه باعتقاد سبق له من الصبي على سبيل التقليد والقبول بحسن الظن ، فإن ذلك يحول بينه وبين حقيقة الحق ويمنع من أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد ، وهذا أيضاً حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل أكثر الصالحين المفكرين في ملكوت السموات والأرض لأنهم محجوبون باعتقادات تقليدية جسدت في نفوسهم ورسخت في قلوبهم وصارت حجاباً بينهم وبين درك الحقائق .

- وإلى جانب " الإمام الغزالي " و " ابن رشد " نجد (ابن باجة) يبعد بموحده عن الهيمنة الاجتماعية كشرط أساسي لدرك الحقائق .

ولا يعنى أن يعيش المرء بمعزل عن مجتمعه ، وإنما يعنى أن لا تطفئ المخالطة إلى درجة الذوبان في المجتمع على حساب القيم والمبادئ التي يتحقق بها سموه وكماله . كذلك يصور لنا (ابن طفيل) بطل روايته الفلسفية " حى بن يقظان " في عزله الهادئة التي لا تغلها قيود المجتمع ولا تنقلها علاقات الاجتماع دائم البحث طويل النظر حتى اكتشف كثيراً من ظواهر السكون وعرف كثيراً من حقائق الوجود . فالمسلمين قد عرفوا أنوار الأوهام وتنبهوا إلى خطورتها على المنهج العقلي قبل " يكون " بمئات السنين ولا يعنى هذا أن نبخس فضله الذي يتمثل أساساً في فضل الصياغة والتصنيف

ثالثاً : الاستقراء :

لقد وجه إلى منهج " يكون " الاستقراءى عدة ملاحظات نذكر أهمها ما يلي :

١- عدم التأكد الكافي على وضع الفرض العلمي . لقد استهان " يكون " بالفرض العلمى ، فاعتقد أن الترتيب المنظم الدقيق للمعلومات يكون كافياً للحصول على قوانين علمية سليمة ، فى حين أن هذا نادراً ما يكون ممكناً فى الواقع ، فكثيراً ما تكون بعض الفروض ضرورية كتمهيد لجمع المعلومات فضلاً عن صياغة القوانين . فالملاحظة المثمرة تعتمد لا كما ذهب " يكون " على استبعاد الفروض المتوقعة الموجهة ، بل على المضاعفة المنطقية لها حيث يمكننا تكوين عدة احتمالات فى الذهن تجعلنا على استعداد لتوجيه انتباهنا لما هو عسير المنال ضمن حدود الإمكانية . لقد تمسك " يكون " لاستبعاد كل الأحكام المسبقة والمبتسرة من البحث العلمى ، فكانت حماسه هذه سبباً فى إغفاله مسألة هامة ، هى أنه لا سبيل - فى كثير من الأحيان - إلى جمع الوقائع وتكوين نظرية ما دون فروض علمية . وهكذا لم يستطع " يكون " أن يوالى "الفرض العلمى" الاهتمام الذى أولاه إياه منهج البحث العلمى المعاصر ، وقد استغل " ويول Whewell ١٧٩٤ - ١٨٦٦ م " وجه الضعف هذا وضحمه إلى حد كبير ^(١) .

٢- تجاهل التبرير المنطقى للاستدلال الاستقرائى فيما يخص المعرفة التنبؤية وما يتعلق بها من مشكلات صارت تقلق الفلاسفة منذ النقد الذى وجهه " هيوم " فى هذا المضمار ^(٢) . حيث ذكر أنه ليس هناك أى ارتباط جوهري بين العلة والمعلول يكون بوسع العقل الإنسانى إدراكه والإحاطة به ^(٣) . وترجع أهمية " هيوم " فى تاريخ الفلسفة إلى أنه لفت الأنظار إلى أن الاستدلال الاستقرائى ليس تحليلياً .

ويوضح " هيوم " هذه المسألة بأن يشير إلى أن من الممكن تماماً تصور عكس النتيجة الاستقرائية . مثال ذلك : إنه على الرغم من أن كل الغربان التى لوحظت حتى الآن سوداء ، ففى استطاعتنا أن نتصور على الأقل أن الغراب التالى الذى سنراه سيكون

(١) انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمة : فواد كامل وآخرون . ص ١١١

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١١١ .

(٣) انظر : نظرية العلم عند فرانسيس بيكن . د / قيس هادى أحمد . ص ٢٦٩ .

أبيض. ولو أننا لانؤمن أنه سيكون أبيض باعتبار أننا نركن إلى الاستدلال الاستقرائي .
غير أن الإيمان لا صلة له بالموضوع حين يكون الأمر متعلقاً بالإمكانات الخردة ، ففي
استطاعتنا أن نتصور النتيجة باطلة دون أن نضطر إلى التخلي عن المقدمة . وإن إمكان
وجود نتيجة باطلة مقترنة بمقدمة صحيحة لثبت أن الاستدلال الاستقرائي لا ينطوى في
ذاته على ضرورة منطقية .

- وإذن فقضية " هيوم " الأولى هي أن الاستقراء له طابع غير تحليلي . كما ذكر أيضاً أن
الاستدلال العلمى يتخذ صورة استقراء تصنيفي ، وهو نفس الاستدلال الذى ينتمى إليه
استقراء " سيكون " .^(١)

وبالرغم من أن كل من درس الرياضة يعلم أن هذه النتيجة مشكوك فيها ، وأن هناك
أنواعاً أخرى من الاستدلال الاستقرائي . مثال ذلك : أن الفيزياء عند " نيوتن " تطبق
نظرية استنباطية معقدة وتتخذ منها أداة تحقيق الاستقراء ، فقد أوضح التحليل الحديث أن
كل أنواع الاستدلال الاستقرائي يمكن ردها إلى الاستقراء العددي^(٢) ، وهى نتيجة
تجيز قصر مناقشة المنهج الاستقرائي على هذا النوع الذى هو أبسط أنواعه .^(٣)

وبناء على نقد " هيوم " يتحتم الاعتراف بوجود خطأ أساسى فى المذهب التحريبي فيما يخص
المعرفة التنبؤية . وقد أدى هذا إلى التقليل من أهمية وظيفة الاستنباط فى البحث العلمى .

فكان " سيكون " يحيط من شأن الرياضيات والاستنباط الرياضى ويزعم أنها غير كافية من
الناحية التحريبية . ولقد تحدث " برتراند رسل " عن ذلك بأسف شديد فيقول : " إن الدور
الذى يلعبه الاستنباط فى العلم أعظم مما ظن " " سيكون " ، ففى كثير من الأحيان حين يتعذر

(١) انظر : المرجع السابق ص ٢٧٠ .

(٢) يورد " برتراند رسل " الحكاية الرمزية التالية كمثال للاستقراء بالعد البسيط : ذهب موظف الإحصاء السكانى لتسجيل أسماء
جميع سكان إحدى القرى . وقد كان أول شخص سأل الموظف عن اسمه من سكان القرية يدعى " وليام وليامز " وكذلك كان
اسم الثانى والثالث والرابع . . . ، وأخيراً قال الموظف لنفسه : هذا شيء ممل ، فالواضح أنهم كلهم يدعون " وليام وليامز " ،
سأحلهم على هذا النحو وأضرب يوم عطلة " . ولكنه كان غافلاً . فقد كان هناك منهم يدعى " جون جونز " . (انظر : تاريخ
الفلسفة الغربية . برتراند رسل . ترجمة محمد فتحى الشينيطى - ج ٣ - ص ٨٦) .

(٣) انظر : نشأة الفلسفة العلمية . هانز ريشياخ - ترجمة فواد زكريا ص ٨٦ .

اختبار فرض ، فتمة رحلة استنباطية طويلة من الفرض إلى النتيجة لا يمكن اختبارها بالملاحظة ... وعادة ما يكون الاستنباط رياضياً ، وفى هذا الصدد يخس " يكون " أهمية الرياضيات فى البحث العلمى".^(١)

هذا وقد تصدى كثيرون لنقد طريقة " يكون " ، لكن كان أعنفهم وأقساهم جميعاً (اللورد ماكولى) الإنجليزى المشهور ، فقد تناول طريقة " يكون " بالنقد والتجريح حتى لم يبق له شيئاً من الفضل ، فهو يتساءل هل أتى " يكون " للإنسانية بمجديد مبتكر ، ألم تكن طريقته الاستقرائية التى ملأ بها الدنيا صباحاً معروفة منذ أقدم العصور منذ كان الإنسان على وجه الأرض إنساناً مفكراً عاقلاً ؟

أنه لعمر الحق لم يزد فى دستور العلمى الجديد على تحليل لما يعمل به الناس جميعاً من الصباح إلى المساء .^(٢) ويسوق " ماكولى " لذلك مثلاً فيقول : (يحس الرجل الساذج مرضاً فى معدته وهو لم يسمع قط باسم " يكون " فتراه يسير وفق القواعد التى يذكرها " يكون " على أنها طريقة جديدة للبحث حتى يقتنع بأن الفطير الذى أكله كان سبب علته ، لقد أكلت فطيراً فى يوم الاثنين ويوم الأربعاء فأرقتى عسر الهضم طول الليل .

هذه الخطوة توافق (مرحلة الإثبات) عند " يكون " ولكنى لم أكل فطير فى اليوم يومى الثلاثاء والجمعة فكنت سليماً معافاً ، هذه هى (مرحلة التمسك) ، وقد أكلت منه يوم الأحد قليلاً جداً فأحسست فى المساء ألماً خفيفاً ، غير أنى فى يوم عيد الميلاد لم أكل فى طعام الغداء إلا فطيراً فمرضت مرضاً أشرف بى على الخطر وهذه هى (مرحلة المقارنة) . ويستحيل أن يكون ذلك ناشئاً عما شربته من نبيذ لأننى أشرب النبيذ كل يوم منذ أعوام طوال فلم يصبنى منه أذى ، وهى " مرحلة العزل " . وهكذا يسلك الأمى الجاهل فى شئون حياته اليومية نفس الطريقة التى رسمها " يكون " . ولهذا لا يتزدد " ماكولى "

(١) تاريخ الفلسفة الغربية . برتراند رسل . ترجمة : محمد فتحى شبيبى . ج ٣ ص ٨٣ . الفلسفات الكبرى

بيردوكاسيه . ترجمة : جورج يونس . ص ٦٩ ، قصة الفلسفة . ول ديورانت . ص ١٧٦ . ٨

(٢) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت . ص ١٧٦ .

فى الحكم على طريقة " بىكون " بالتفاحة وقلة الخطر ، وإن صاحبها قد أسرف فى تقديرها إسرافاً تجاوز كل حد معقول .

ولكن " ماکولى " قد غلا فى نقده غلوأ شديداً فلا يستطيع الرجل العامى أن يصطنع فى حياته الاستقراء لهذه الدقة ولا يكفيه هذا الطريق المعبد الممهّد ، بل إنه فى مثل هذه الحالة يفرض أسباباً عدة غير النييد مما قد يكون سبباً فى علة المعدة التى عزاها الجاهل إلى الفطير بعد أن تبين له أنها لم تكن من النييد ، فلما لا يكون السبب لونا آخر من ألوان الطعام ، ولما لا يكون سوء الطهى ، ولما لا يكون السرعة فى تناول الطعام ، ولما لا يكون ناشئاً عن حزن ألم بالرجل عند الغذاء ؟ إن طريقة " بىكون " تشتت فى البحث سلسلتين من التجارب تكون الأولى بالاستمرار فى أكل الفطير ثم استبعاد ألوان الطعام الأخرى واحداً بعد واحد فى كل وجبة من وجبات الطعام ، وفى يوم الاثنين مثلاً يتناول الرجل غذاءه إلا السمك ، ويتناول يوم الثلاثاء نفس الغذاء إلا اللبن ، ويوم الأربعاء يستبعد النييد وهكذا يستثنى فى كل يوم نوعاً من الطعام واحداً فقط ، فإذا ظل يلازمه سوء الهضم فى حالاته كلها حق له أن يحكم بأن السمك وحده أو اللبن وحده أو النييد وحده لم يكن سبباً فى مرضه ، ولكن إن لم تكن هذه الأنواع سبباً فى المرض وهى فرادى فقد يؤثر الواحد منها حين يشترك مع آخر ، وإذن فينبغى أن يتابع الرجل تجاربه فيواصل أكل الفطير ثم يستبعد ألوان الطعام زوجاً زوجاً ، وبعد ذلك يستبعدا ثلاثة ثلاثة ثم يأكل الفطير وحده عدة أيام ، فإن لازمه سوء الهضم حق له أن يرجع - يرجع فقط دون أن يقطع - أن الفطير هو سبب المرض .

هنا ينتهى جانب من جوانب البحث ولا بد للرجل أن يستأنف التجربة على نحو آخر . فيحذف الفطير فى كل مرة ويقلب الصنوف الأخرى حذفاً وإضافة بكل صورة ممكنة مع إدخاله فى تجاربه ظروفأ مختلفة تحيط بالأكل . -

فيوماً يتغذى بعد شئى ، طويلاً ، ويوماً بعد ركوب كثير ، ويوماً فى جو من المرح والسرور ، ويوماً فى هم وحزن ، وتارة يأكل فى سرعة ، وطوراً فى ببطء .

وهكذا يظل يجرب مئات ومئات من الحالات مع حذف الفطير في كل حالة منها . فإذا وجد أن مرضه قد امتنع في كل الحالات جميعاً على اختلاف ظروفها انتهى إلى نتيجة محققة هي أن الفطير هو العلة في سوء الهضم من غير شك ^(١) .

وإلى جانب ما سبق نجد طريقة " يكون " التجريبية وخروجه من نطاق المنطق الصوري في البحث سبقه إليها علماء المسلمين أمثال ابن الهيثم ، وابن النفيس وجابر بن حيان وهذا ما يقرره " جوستاف لوبون " حين قال : (إن القاعدة عند العرب جرب وشاهد وكرر التجربة تكن عارفاً ، وعند الأوربيين إلى منتصف القرون الوسطى إقرأ في الكتب وكرر ما يقوله العلماء تكن عالماً) . وتجد علماء أصول الفقه عرفوا في استدلالاتهم منهجاً يشبه إلى حد كبير منهج " يكون " يسجل لهم فضل سبق عليه . ونكتفي هنا بالإشارة إلى مسالك الأصوليين في الاستدلال لنبين للقارئ وجه المقارنة بينها وبين خطوات طريقة " يكون " التجريبية .

المسلك الأول :

السير والتقسيم وهو أن يبحث المناظر عن معان موجودة في الأصل ويتبعها واحداً واحداً ويبين خروج أحادها عن صلاحية التعليل به إلا واحد يراه ويرضاه .

المسلك الثاني :

الدوران وهو أن يوجد الحكم بوجود الوصف ويرتفع بارتفاعه فيعلم أن هذا الوصف علة ذلك الحكم ، والوصف يسمى مداراً والحكم يسمى دائراً

المسلك الثالث :

تنقيح المناط وهو أن تكون أوصافاً في محل الحكم فيحذف بعضها عن الاعتبار بالاجتهاد ويناط الحكم بالباقي . وحاصله الاجتهاد في الحذف واليقين .
ويعلق الدكتور / " سامي النشار " على هذا المسلك فيقول : تنقيح المناط يشبه الطريقة السلبية في إثبات الفرد عند المحدثين وهي طريقة الحذف . وهذه الطريقة في إنجاز : هي أن يكون لدينا

(١) قصة الفلسفة الحديثة د. / زكي نجيب محمود و أحمد أمين - ص ٥٨ - ٦٠ . قصة الفلسفة ، أول ديورانت ، ص ٧٦ .

عدد من الفروض فنضع قائمة لها ثم نقوم بحذف الفروض التي تناقض التجارب التي نعلمها لتحقيق المسألة التي نريد بحلها ثم نعتبر الفرض الباقي في القائمة هو الفرض الصحيح^(١).

خلاصة:

بعد أن عرضت فلسفة "بيكون" وأثر منهجه على الفكر الحديث وأهم الانتقادات التي وجهت إليه .

أقول على أى حال : لقد كان "بيكون" مفكراً فذاً ويعتبر بحق رائد التجريبية في العصر الحديث فوضع الدعائم الأولى للمنهج التجريبي في العصر الحديث . ودعا إلى استخدام الملاحظة والتجربة بوصفها منبع المعارف الطبيعية . وقطع الطريق على الأوهام والأحكام السابقة ، وبهذا فتح الباب على عالم عقلى جديد .

وإلى جانب هذا فقد أدى به رفضه للقياس إلى التقليل من أهمية وظيفة الاستنباط في البحث العلمي ، ولم يبد تقديرًا للمناهج الرياضية التي كانت قد بدأت تتطور في عصره ، ولم يؤكد تأكيداً كافياً على قيمة الفروض العلمية ومدى خصوصيتها .

وغفل عما كان يجري في ميدان العلم في عصره على الرغم من كل ما أبداه من اهتمام بالبحث العلمي ، فرفض نظرية "كوبرنيكوس" وتجاهل إنجازات "كبلر" في علم الفلك ، ولم يعرف "فيسليوس" رائد علم التشريح في العصر الحديث ولا "جيلبرت" في المغناطيسية ، ولم يكن على وعى بعمل "هارفى" في مجال اكتشاف الدورة الدموية برغم أن "هارفى" كان طبيبه الذي يتلقى العلاج على يديه^(٢) .

(١) مناهج البحث عند مفكرى الإسلام . تأليف : د / على سامى النشار ص ١٢٠ - ١٣٠ دار النهضة العربية - بيروت - الطبعة الثالثة ١٩٨٤ م .

(٢) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل - ج ٢ - ص ٦٠ ، ٦١ ، دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق ص ٥٣ ، ٥٤ .

المذهب العقلي

مقدمة :

هو الذى يرى أن العقل هو الأداة الوحيدة للمعرفة المزودة بالمقدرة على تحصيل الحقيقة المطلقة . وأن هذا العقل يتطابق مع الأشياء فيحصل منها على معرفة يقينية لا تحدث فيها أدنى تشويه ، وهى معرفة المطلق . ولهذا قرر أصحاب هذا المذهب أن منشأ العقل أسمى من المحسّات ، وأنه ملكة منعزلة عن عالم الحس وأن عالم الحس عاجز عن شرحها وتعليلها كل العجز ، وأنها لا تخضع فى مقياسها للتجربة الحسية وأنها أهل لمنحنا ذلك الحس الجلى الذى هو إدراك " المطلق " .

والمذهب العقلي مرتبط بالفكرة التى يمثّلها عن العقل ، ومجملها : أنه ملكة سامية بعيدة عن كل تجربة حسية ، وهو الذى يجعلنا على صلة مباشرة بالمطلق ، وهو فطرى لدى جميع بنى الإنسان . ويرى هذا المذهب أن الحقيقة هى الجواهر الثابتة الصالحة لموضوعية المعرفة والتى لا يدركها إلا العقل وحده ^(١) .

- ويرجع هذا المذهب فى العصر اليونانى إلى "سقراط" وأفلاطون وأرسطو . فكان "سقراط" يريد تحديد مفاهيم كل شىء . وكانت هذه المفاهيم عنده تعبر عن الجواهر "الثابتة" بين الأعراض المتغيرة فى الأشياء .

وأما "أفلاطون" اعتبر الجواهر الثابتة عند "سقراط" هى "المثل" أى النماذج العقلية لكل ما هو موجود ، وهى توجد فى عالم منفصل عن المحسّات . . . والعقل يصل إلى معرفة هذه المثل بواسطة التذكر أى "الحس الفورى المباشر" الذى يشبه تذكّراً يستيقظ فى نفوسنا . وأما "أرسطو" فقد أعطى للمذهب العقلي مكاناً واسعاً بوضع التجربة فيه فلم يعد للفكر وجود منفصل عنده وصار المعقول محتوى فى المحسوس ، وذهب إلى القول بوجود عقل سلبى يسجل الصور وهو الجانب الأعلى من النفس البشرية . وعقل إيجابى وهو الوحيد القادر على

(١) انظر : المعرفة عند مفكرى المسلمين . د / محمد غلاب . ص ٦٣ .

انتزاع المعقول من المحسوس وعلى إفهامنا المبادئ غير القابلة للبرهنة والتي هي أساس كل تعقل . وهذا العقل الإيجابي يبدو أنه عند " أرسطو " عقل مستقل يمكن أن يكون منبثقاً عن العقل الإلهي .^(١)

- وفي العصر الحديث وصل المذهب العقلي إلى أسمى مرتبة يفضل " ديكارت " ثم أتباعه " ما لبرانش " ، " أسبينوزا " ، " ليبنتز " .

ومع أن الأفكار الفلسفية التي يمكن إدراجها ضمن المذهب العقلي قد ظهرت في كل زمان ومكان^(٢) ، إلا أن " ديكارت " نبذ المفاهيم الأرسطية ولا يقر إلا " الطوائع الحقيقية الثابتة " التي يدعوها بـ " الفكر الفطرية " : كالفكر العلوية والقوة المفكرة والامتداد ، والمبادئ الرياضية التي ليست في حاجة إلى التجربة ولا إلى الحواس ، ولا إلى الخيال ، لكي تتكشف لنا ، والتي هي معروفة لنا بواسطة الحدس العقلي التي جعلها واضحة ومتميزة بالنسبة إلينا .^(٣)

هذه الروح العقلية قائمة على الإيمان بالعقل وقدرته عن طريق الاستدلال العقلي الخالص على تحصيل الحقائق عن العالم بدون مقدمات تجريبية لم تكن أظهر على أي وقت وأي مكان منها في القرنين السابع عشر والثامن عشر في فرنسا وألمانيا . ولقد وصف مفكرو التنوير في فرنسا خصوصاً بأنهم بشكل عام عقلانيون^(٤) .

وكان من أهم ما اتصف به المذهب العقلي حقيقة أنه النقيض للمذهب التجريبي أي أنه لا يستمد المعرفة بالعالم من الخبرة الحسية ، ولكنه يذهب إلى القول بأن وراء الخبرة الحسية معرفة أسبق من ذلك ، يسميها " أفلاطون " معرفة قبلية ، ويقول " ديكارت " عنها أنها

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٦٤ ، ٦٥ .

(٢) انظر : الموسوعة الفلسفية . د/ عبد المنعم الحفنى . ص ٤٣١ .

(٣) انظر . المعرفة عند مفكرى المسلمين . تأليف : د/ محمد غلاب . ص ٦٦ .

(٤) انظر : الموسوعة الفلسفية . د/ عبد المنعم الحفنى . ص ٤٣١ .

أفكار فطرية موجودة بالعقل ، وينى " لينتزر " على وجود هذه الأفكار الفطرية ضرورة أن توجد كذلك مبادئ فطرية تربط بين هذه الأفكار وتستنبط منها كل القضايا استنباطاً منطقياً ، ومن ثم وصف العقلانيون قضايا الرياضيات بأنها من ذلك النوع من القضايا وعللوا لهذا صدقها . واعتبروا الرياضة هي المثل الأعلى لجميع العلوم ومن ثم زعموا بأن الفيلسوف العقلاني هو الذى يقول بأن المعرفة صورية ، أو أنها تركيبيّة قبلية ، وإن كان " لينتزر " وهو فيلسوف عقلى قد ذهب إلى أن القضايا العقلية بحكم كونها صادقة بناء على قانون استحالة التناقض الذاتى فإنها لذلك تحليلية .^(١)

ولما جاء " كانط " اتخذ المذهب العقلى عنده طابعاً نقدياً وأصبحت المبادئ العقلية عنده لا تدل كما كانت الحال عند " ديكارت على طبائع بسيطة أو خفائض فطرية بديهية ، بل على المبادئ الأولية أو الصور التى يصنعها العقل ليشكل بها التجربة . وقد قرر " كانط " أن المعانى لا تستفاد من الأشياء الحسية كما يذهب إلى ذلك الحسيون وأن الأشياء لا تستفاد فى المعانى العقلية كما يذهب العقليون ولكن المعانى العقلية شروط أولية تتعلق بها المعرفة الحسية ، فالمكان والزمان مثاليان شئيين محسوسين وإنما هما معنيان يطبقان على الأشياء المحسوسة فيجعلان منها ظواهر .^(٢)

وهناك معان أخرى أو مقولات تطبق على الظواهر فيجلب منها معارف كلية ضرورية. أما التجربة ذاتها فليس فيها كلية أو ضرورية ، وفى رأى " كانط " أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة ، وأن الأشياء تدور حوله لكنى تصوير موضوع إدراك وعلم ويدور حولها كما كان المعتقد من قبل ولا شك أن " كانط " بنقده هذا يرى ضرورة الوصل بين العقل النظرى والعقل العملى . فالمعرفة عنده ليست عقلية خالصة

(١) انظر : المرجع السابق ص ٤٣١

(٢) انظر : فى الفلسفة أعلامها ومعالمها . تأليف د . عبد المقصود عبد العنلى . د / عبد الفتاح الفاروى

ص ١٢٣ سنة ١٩٨٤ .

وليست حسية خالصة ، ولكنها مزيج من العقل والتجربة .
وقد قدم بذلك صور جديدة للمذهب العقلي ، تصور فيها العقل على أنه باطن فى التجربة ، وتحدث عن التجربة على أنها " التجربة المعقولة " أى التجربة مثيراً بداخلها العقل - وقد أراد بذلك أن يكون العقل مسيطرأ على الطبيعة تماماً عن طريق ما ينشره عليها من صور وقوالب فيلغها فى طياته لفاً بحيث لا يستطيع أى جزء من التجربة أن يخرج عن هذه القوالب .^(١)
وفيما يلى سوف أتحدث عن أهم أعلام فلاسفة المذهب العقلي "ديكارت " ، " أسبينوزا " " مالبرانش " ، " ليبنتز " ، " كانط " مبيناً فلسفة كل واحد منهم وأثرها على المجتمع الأوربي ، وأهم الانتقادات الموجهة إليها .

(١) انظر : أعضاء عنى الفلسفة المعاصرة . د/ يحيى هويدى . ص ٤٢ .

١- ديكارت

(١) حياته.

(٢) مؤلفاته.

- تسمية ديكارت أبو الفلسفة الحديثة.

(٢) فلسفة ديكارت.

مقدمة :

١- المنهج الديكارتي .

- قواعد المنهج.

٢- الشك المنهجي والكوجيتو .

(أ) الشك المنهجي.

- خطوات الشك المنهجي.

(ب) إثبات وجود الله.

١- الدليل الإنساني "التجريبي".

٢- دليل الخلق.

٣- الدليل الأنطولوجي.

- الجوهر المادي (إثبات وجود العالم الخارجي).

- العلاقة بين النفس والبدن.

٤) أثر ديكارت على الفلسفة الحديثة.

٥) نقد ديكارت :

(١) نقد الكوجيتو الديكارتي.

(٢) نقد أدلة ديكارت في إثبات وجود الله.

- بين يبيكون وديكارت.

رينيه ديكارت ١٥٩٦ - ١٦٥٠

١ - حياته :

ولد رينيه ديكارت في ٣١ / ٣ / ١٥٩٦ في إقليم " نوران " بمدينة لاهاي بفرنسا ينتمي إلى طبقة صغار النبلاء ، وقد ولد عليلًا ، فقد ورث من أمه - كما يقول - لونًا شاحبًا وسعالًا لازمه إلى ما بعد سن العشرين ، وكانت أمه قد ماتت بداء صدرى بعد ولادته بوقت قصير ، وقد حذر الأطباء أباه من أن ابنه - أيضاً مهدد بالمرض نفسه وأنه لن يعيش طويلاً وقد أسند الأب أمر رعاية الطفل إلى مربية اهتمت به وجعلت منه صبيًا رقيقاً . وكانت معظم تجاربه ومغامراته المبكرة عقلية أكثر منها جسمية وقد شجعه أبوه على ممارسة رياضته العقلية، وكان يدعوه قائلا : فيلسوفى الصغير ^(١) .

وفى عام ١٦٠٤ أدخل الصبى مدرسة " لا فليس اليسوعية " التى كان " هنرى الرابع " قد أنشأها فى عام ١٦٠٤ - وقد عومل "ديكارت" فى هذه المدرسة معاملة مفضلة فكانت له حجرة خاصة وكان يستيقظ من نومه متى أراد ، وكان يسمح له بالبقاء فى سريره مدة أطول ليمارس هواية التفكير ، ولم تكن كل هذه الميزات إلى تفوقه الواضح فحسب وإنما أيضاً إلى اعتلال صحته .

وفى السادسة عشرة من عمره غادر المدرسة التى كان يبعدها أشهر مدارس أوروبا وهو ناظم على ما كان يدرس فيها من نظم فلسفية . فقد عجز الفلاسفة عن حل المشكلات التى أنيط بهم حلها . وقد حمله هذا العجز والاختلاف الدائم بين الفلاسفة على " ألا يروى ظمأه للمعرفة من غدراتهم . وعلى النقيض من ازدرائه للدراسة الفلسفية آنذاك كان تقديره عظيما للعلوم الرياضية لما تشتمل عليه من يقين ووضوح . وقد درس "ديكارت" بعد تركه للمدرسة - الحقوق فى باريس وحصل على الليسانس فى العلوم

(١) أعلام الفلاسفة . تأليف : هنرى توماس . ترجمة : مژى أمين - مراجعة : د/ زكي نجيب محمود ص ٢١٣ - دار النهضة العربية - ١٩٦٤ م .

القانونية عام ١٦١٦ - ثم ترك العلم جانباً لفترة مؤقتة لأنه يقلل من شأنه ولكنه كان يدرس "كتاب الحياة" كما يقول :

" وإذا صممت على ألا ألتبس علماً ، إلا ما اشتملت عليه نفسى ، أو ما كان فى الكتاب الكبير " كتاب العالم " فإننى أنفقت بقية شبابى فى السفر . أتصل بالقصور وانخرط فى الجيوش ، وأعشق أناساً من مختلف الأمزجة والدرجات ، وأجمع التجارب المختلفة وأبتلى نفسى فيما ساق إلى الحظ من مصادفات ، وأنكر أنهما كنت فى الأمور التى كانت تعرض لى تفكيراً يمكننى أن أستخلص منها فائدة . . . وكأنت رغبتي شديدة دائماً فى أن أتعلم كيف أميز الحق من الباطل كى أكون على بصيرة فى أعمالى ولكى أسير على هدى فى حياتى " (١) . وقد انضم " ديكارت " أولاً إلى الجيش الهولندى فى عام ١٦١٨ ثم انضم بعد ذلك إلى جيش " بافريا " بألمانيا . وفى ١٦١٩/١١/١٠ اكتشف منهجه - على رأى الكثرة (٢) - فى ساعات هدوئه وعزله فى حجرة دافئة ، أشرق فى نفسه كشف بديع يتمثل فى أسس علم عجيب ، فعندما آوى إلى فراشه رأى ثلاثة أحلام فسرّها بأنها رسالة من " روح الحقيقة " التى وعدته بأن تفتح له خزائن العلوم ، وأن الله قد اختاره لإقامة البناء الجديد للعلوم . لهذا يقول " باييه " بعد وصفه لعناد " ديكارت " فى البحث عن طريق يؤدى إلى الحقيقة : " أنه اهتدى إلى قواعد علم يستحق الإعجاب وبلغ به التعب والإعياء أن كاد يشتعل مخه ، وقد أصابه نوع من الحماس والحمية سماه إلى حيث يرى الرؤيا . ثم يقول " باييه " أن الفيلسوف استسلم للنوم بعد تعبته فى هذا الاستكشاف فرأى ثلاثة أحلام اعتقد أنها موحى بها من عند الله ولما استيقظ قرأ فى مجموعة شعر كان يحتفظ به " (٣) . وفى عام ١٦٢٠ ترك حياة الجندي وقام بعد ذلك

(١) مقال عن النهج . تأليف : روبن ديكارت . ترجمة : محمود محمد الحضرى . ص ١٧٤، ١٧٥ . المجلة العامة للكتاب . ط ثلاثة ١٩٨٥ م .

(٢) نفس المصدر . ص ٨٩ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٨٥ .

بجولات فى شمال ألمانيا وهولندا ثم عاد إلى باريس وقد سافر فيما بعد أيضا إلى إيطاليا . وفى باريس اعتزل " ديكارت " الناس ، فقد كان لا يستطيع أن يفكر إلا فى هدوء وكان قد سئم من ضجر الحياة الاجتماعية وتطفل الأصدقاء الذين يفسدون عليه هنا الهدوء المنشود حتى جعل شعار حياته كلمة " أيقور " السعيد من عاش متخفيا " . ولكن " ديكارت " احتفظ مع ذلك بعلاقته مع بعض الأصدقاء المختارين وعلى رأسهم صديق عمره " الأب مرسين " . وفى عام ١٦٢٩ تحول إلى هولندا فى إقامة طويلة استمرت حتى نهاية حياته ، بعد أن أوجد - كما يقول - أنه " ليس هناك شئ أشد تعارضا مع رغباتي من " جوباريس " - بسبب الملهييات الكثيرة التى لا حصر لها والتى لا يمكن تفاديها وكان " ديكارت " قد ورث قدراً من المال يكفى مطالبه الحياتية ، ولهذا فلم تكن به حاجة للارتباط بوظيفة من الوظائف . وفى هولندا أنجز معظم مؤلفاته . وفى عام ١٦٤٩ دعتة الملكة " كريستين " ملكة السويد إلى " استوكهلم " لتتسلم الفلسفة على يديه وبعد تردد لبى الدعوة وسافر إلى السويد فى خريف عام ١٦٤٩ ، ولكن صحته لم تحتمل برد السويد القارس . فقد طلبت الملكة أن يكون درس الفلسفة فى الخامسة صباحاً وكان ذلك أكثر مما تحتمله بنيتة الرقيقة فأصيب بالتهاب رئوى أودى بحياته فى الحادى عشر من فبراير عام ١٦٥٠ .^(١)

٢- مؤلفاته :

وقد كان "ديكارت" "فيلسوفاً" ورياضياً ورجل علم ، وكانت إسهاماته فى هذه الميادين ذات أهمية بالغة . وفيما يلى بيان بأهم مصنفاته :

١- مقال عن المنهج ١٦٣٧^(٢) :

وهو كتاب يعد مدخلا مناسباً لدراسة حياة " ديكارت " وتطوره الفكرى . وقد ضم

(١) دراسات فى الفلسفة الحديثة . محمود زقزوق . ص ٨٨ .

(٢) ترجم هذا الكتاب إلى العربية المرحوم الأستاذ محمود الحضرى .

إلى هذا الكتاب ثلاث رسائل فى البعريات والآثار العلوية والهندسة . وقد توصل فى الرسالة الأخيرة إلى اكتشاف الهندسة التحليلية التى ضم بها الجبر إلى الهندسة وجعلها تحت علم واحد. وفى كتاب (المقال) يوضح لنا "ديكارت" قواعد الأربع المشهورة التى اعتقد أنها تغنى عن " هذا العدد الكبير من المبادئ التى يتألف منها المنطق " .

وهذه القواعد هى :

(أ) قاعدة اليقين :

وهى ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك فى وضوح وتميز بحيث لا يكون لدى فيه مجال للشك بأى حال من الأحوال .

(ب) قاعدة التحليل :

وهى عبارة عن تقسيم المشكلة المطروحة للبحث إلى أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه .

(ج) قاعدة التأليف والتركيب :

أن أقود أفكارى بنظام بادئاً بأبسط الأمور وأسهلها معرفة كى أترجق قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثر تركيباً .

(د) قاعدة الاستقراء :

أن أعمل فى كل الأحوال من الإحصاءات الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئاً .

٢- التأملات فى الفلسفة الأولى : (١)

وهو أهم كتبه جميعاً ، ويشمل على التأملات الستة التالية :

التأمل الأول : فى الأشياء التى يمكن أن توضع موضع الشك .

التأمل الثانى : فى طبيعة النفس الإنسانية وأن معرفتها أيسر من معرفة الجسم .

التأمل الثالث : فى وجود الله .

(١) وقد ترجمه إلى العربية المرحوم الدكتور عثمان امير

التأمل الرابع : فى الصواب والخطأ .

التأمل الخامس : فى ماهية الأشياء المادية والعود إلى الله ووجوده .

التأمل السادس: فى وجود الأشياء المادية وفى التمييز الحقيقى بين نفس الإنسان وبدنه .
وقد عرض "ديكارت" كتاب التأملات على مجموعة مشاهير الفلسفة ورجال الدين -
كما سبقت الإشارة إلى ذلك - وتلقى اعتراضاتهم ورد عليها . ونشر الاعتراضات
والردود مع الكتاب فى عام ١٦٤١ . وبذلك أصبح الكتاب فى صورته هذه يقدم لنا
نظرة رائعة فى المذهب الديكارتي وفى فلسفة ذلك العصر بصفة عامة .

٣- مبادئ الفلسفة (١٦٤٤) : (١)

وقد قدم فيه "ديكارت" معظم نظرياته العلمية ويشتمل على أربعة أجزاء :

الأول : فى مبادئ المعرفة .

الثانى : فى مبادئ الأشياء المادية .

الثالث : فى العالم المنظور .

الرابع : فى الأرض .

٤- قواعد لهداية العقل :

وقد نشر فى عام ١٧٠١ بعد وفاة "ديكارت" بنصف قرن وقد نشر معه أيضاً مؤلف
صغير لم يكتمل بعنوان " بحث الحقيقة عن طريق النور الفطرى " ويعتقد أن "ديكارت"
قد ألفه بعد التأملات ومبادئ الفلسفة .

٥- كتاب " العالم " :

وقد امتنع عن نشره كما سبق لاشتماله على نظريتين لم تكن ترضى عنهما الكنيسة
حينذاك وهما "دوران الأرض " "ولا نهائية العالم " وقد نشرت مقتطفات من الكتاب
بعد وفاة "ديكارت" .

(١) وقد ترجمه إلى العربية الدكتور عثمان أمين .

٦- رسالة في انفعالات النفس :

وهي آخر كتبه فنشرها في عام ١٦٤١ م وتناول فيها بالبحث المشكلة الأخلاقية ، وقد كتب " ديكارت " هذه الرسالة في الأصل للأميرة " إليزابيث " ابنة الملك " فريدريك " ملك بوهيميا ، وكان " ديكارت " يرسل هذه الأميرة في الموضوعات الأخلاقية من عام ١٦٤٣ حتى عام ١٦٤٩ .

وقد صدر كتابه " مبادئ الفلسفة " بإهداء للأميرة المذكورة ^(١) .
تسمية " ديكارت " أبو الفلسفة الحديثة :

تعود تسمية " ديكارت " بأبو الفلسفة الحديثة إلى أنه - كما يقول " جون لويس " - أول من حقق في الافتراضات الأولى للمعرفة كما كان أول من أخذ في الاعتبار التفسير الميكانيكي للطبيعة . وهذا عمل كبير دون شك ، إنه عمل يؤهله للقب المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة الذي أطلق عليه . إلا أن النظرية الفلسفية ظلت مشغولة بما في أفكاره الواضحة من غموض ، وذلك منذ أن أخرجها مكتوبة . ولعل في ذلك حجة أخرى تؤهله للقب المؤسس الحقيقي للفلسفة الحديثة . ^(٢)

كما أنه أول من عانى من محاولة إيجاد منهج ومجال مميز للفلسفة والعلم عنده ، هي التي جعلت منه " أباً للفلسفة الحديثة " . وهو يستحق هذا اللقب إلا أنه تناقض مع نفسه وأخفق في تحقيق هذا الهدف . ^(٣)

وعلى ذلك لا تكون " أبوة الفلسفة الحديثة " المنسوبة إليه ، لأنه أضفى عليها طابعها المميز وهو " المثالية " كما ذهب البعض إلى ذلك .

(١) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ عمود زقروق . ص ٨٩ ، ٩١ .

(٢) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ٨٦ .

(٣) انظر : آفاق الفلسفة . د/ فؤاد زكريا . ص ١٦٦ .

فلسفة ديكارت

مقدمة :

يقصد بالفلسفة عند " ديكارت " دراسة الحكمة ، وهى المعرفة الكاملة لكل ما فى وسع الإنسان أن يعرفه ، أى نظام شامل للبشرية ، فهى ليست مجموعة معارف جزئية خاصة ، وإنما هى علم المبادئ العامة ، يدخل فيها علم الله وعلم الطبيعة ، وعلم الإنسان . ومن ثم فالفلسفة عنده لا تبتعد عن الحياة العامة بل يجب أن يستفيد منها الإنسان لإصلاح أخلاقه وهداية حياته ، إذ أنها ترشده إلى الخير الأسمى فيصبح سيداً ومسيطرًا على الطبيعة وعلى الموجودات الأخرى ، هذا فضلاً عن سمو النظر الفلسفى وشرف مرتبته .

يقول " ديكارت " أن كلمة فلسفة تعنى دراسة الحكمة ولستنا نعنى بالحكمة مجرد الفطنة أو المهارة فى الأعمال فحسب ، بل هى معرفة كاملة بكل ما فى وسع الإنسان معرفته ، بالإضافة إلى تدبير أموره وصيانة صحته واستكشاف الفنون جميعاً . ولكى تكون هذه المعرفة كما وصفناها ، فمن الضروري أن تكون مستنبطة من العلل الأولى بحيث يلزم لاكتسابها " وهذا ما يسمى حقيقة بالتفلسف " أن نبدأ بالفحص عن هذه العلل ، أى بالفحص عن المبادئ " .^(١)

ويتساءل " ديكارت " عن الشروط الواجب توافرها فى هذه المبادئ أى العلل الأولى التى هى مطلب الفلاسفة فيرى أنها تلخص فى شرطين .

الأول : أن تكون هذه المبادئ واضحة وبديهية بحيث لا يشك الذهن فى حقيقتها متى أمعن النظر فيها .

الثاني : أن تعتمد عليها معرفة الأشياء الأخرى ، فلا تتم تلك المعرفة بدونها ولكنها من ناحية أخرى يمكن أن تعرف بدون هذه الأشياء .

ومن ثم فالفلسفة ذات منهج استنباطى يقوم على ربط المعانى ومليارها بالوضوح والجلء وهى المعرفة الكاملة المستنبطة من العلل الأولى . وهى أيضا الحكمة أى معرفة الحقيقة بواسطة

(١) مبادئ الفلسفة . ديكارت . ترجمة : د/ عثمان أمين - المقدمة ص ٣٠ . دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة ١٩٧٥

عللها الأولى . وكما أنها ذات نفع عملي للإنسان من حيث أنها تمكنه من السيطرة على الطبيعة ، فهي بالإضافة إلى هذا غذاء للنفس الإنسانية وهي خيرها الأعظم ، وهي أسمى موضوع للنور الفطري . وتتميز المعرفة الفلسفية على غيرها من ضروب المعارف الأخرى التي نستقيها من محادثة الناس أو مطالعة الكتب أو معطيات التجربة الحسية أو المعاني الرياضية البينة بذاتها والتي لا تحتاج إلى تأمل .^(١)

وتشكل الفلسفة بفروعها المختلفة وحدة واحدة أو كلاً متكاملاً يقوم على قاعدة أساسية هي الميتافيزيقا التي تعد الأساس المتين لكل العلوم وفي هذا الصدد يقول "ديكارت" :

" فالفلسفة بأسرها أشبه بشجرة جذورها الميتافيزيقا ، وجزعها الفيزيقا والفروع التي تنخرج من هذا الجذع هي كل العلوم الأخرى التي تنتهي إلى ثلاثة علوم رئيسية هي : الطب والميكانيكا والأخلاق وأعني الأخلاق الأرفع والأكمل التي لما كانت تفترض معرفة تامة بالعلوم الأخرى فقد بلغت المرتبة الأخيرة من مراتب الحكمة ."^(٢) فالميتافيزيقا إذن هي التي تزودنا بالمبادئ الأولى للأشياء إذ أنها تحتوي على مبادئ المعرفة ، ومن بينها - كما يقول "ديكارت" - تفسير أهم صفات الله ولا مادية النفوس ، وجميع المعاني الواضحة البسيطة المودعة فينا .

أما الفيزيقا فإنها - كما يقول "ديكارت" أيضاً . يبحث فيها على العموم - بعد أن يكون المرء قد وجد المبادئ الحققة للأشياء المادية عن ماهية الكون كله ، وبوجه خاص عن طبيعة هذه الأرض وطبيعة جميع الأجسام التي توجد حولها مثل الهواء والماء والنار والمغناطيس والمعادن الأخرى ، وبعد ذلك يبحث المرء عن طبيعة كل من النبات والحيوان وعن طبيعة الإنسان بوجه خاص حتى يستطيع بعد ذلك أن يجد العلوم الأخرى النافعة له^(٣).

(١) انظر : المرجع السابق .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٤٣ .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ٤٢ ، ٤٣ .

إن مؤرخى الفلسفة متفقون على أن "ديكارت" هو الذى وضع أساس الفلسفة الحديثة لأنه رفض جميع الأساليب الفكرية القديمة ، واعتمد على نفسه ، واستقل بوضع طريقة جديدة تقوم على دعامة من صدق اليقين ، وجعل مقياس الحقائق وضوحها وجلالها وظهورها أمام مرآة العقل .

وبقى "ديكارت" سنين طوالاً ، وللحيرة سلطان عليه ، فلا يدرى أى حرفة يحترف وأخيراً صمم على طلب العلم الصحيح وتلمسه فى كل مكان يجده إلا فى كتاب الطبيعة الذى غفل الناس عنه وفى نفسه التى بين جنبيه . يقول "ديكارت" : " كنت راجعاً من حفلة تنويع الإمبراطور ، فأدركنى الشتاء وأخرنى فى بعض الأماكن فوجدت نفسى منفرد ولا صديق لى أتحدث إليه ، وتمتعت بالهدوء التام واعتكفت فى حجرة دافئة وخلوت إلى أفكاري أستعرضها وأتتبع ما فيها من صواب أو خطأ ، وخطر ببالي بادية ذى بدء أن العمل الذى يشترك فى القيام به عدد من الناس لا يخلو من نقص بخلاف العمل الذى يقوم به شخص واحد ، وليس أدل على ذلك من أن العلوم التى تعتبر نتيجة جهود الغابرين لا تزال ظنية الأدلة بعيدة عن الحقيقة ^(١) .

ونجد "ديكارت" يستعرض أفكاره جملة جملة ، فيرى إنها مغلوبة وباطلة وأنه تقبلها أيام كان صغير السن ، لا قدرة له على تحكيم العقل ، ولا على اتخاذ مقياس مضبوط يفرق بين الغث والسمين ، وهو مقتنع بأن أول ما يجب عليه هو أن ينزع من نفسه جميع الآراء والعقائد ، التى قبلها من قبل لتقوم مقامها أفكار جديدة تتمشى مع العقل السليم .

المنهج الديكارتي

من خلال هذه الدراسة التمهيدية البسيطة نجد أن "ديكارت" قد التزم منهجاً معيناً فى بحثه عن الحقيقة . فما هى طبيعة هذا المنهج ؟

كان "ديكارت" مؤمناً بأن الفكر الفلسفى فى حاجة ملحة إلى منهج جديد يطهره من رواسب الفلسفة المدرسية ، ويوجهه إلى البحث المتحرر من أسرار الفكر القديم والوسيط

(١) تاريخ الفلسفة . د/ على مصطفى ، أحمد عبده خير الدين ص ٢٧٥ ، ٢٧٦ .

ويرشده إلى أسلم الطرق وأقومها للبحث عن الحقيقة فى سائر الميادين ولذلك فهو يرى أنه لكى نحصل على الحقيقة ينبغى أن يتخلص الإنسان دفعة واحدة من جميع الآراء التى سبق أن تلقاها فى فترات حياته السابقة ، ثم يبدأ من جديد ومن الأساس فى بناء جميع نظمته ومعارفه .

وليس هناك من شك فى أن هذا الاتجاه المنهجي هو نفس الاتجاه الذى وجد عند "بيكون" . فقد رأينا كيف أن "بيكون" تأثر بتقدم العلوم فى عصره . ويعرض لنا محاولة أولية لبقاء منهج علمى فلسفى جديد أو منطقى جديد يحل محل المنطق الأرسطى القديم . والحق أن العصر إبان القرن السابع عشر كان يشكل مرحلة الميلاد للمنهج الجديد وبلورة سائر الاتجاهات الفكرية ، والعلمية التى أعلنت الثورة على الفكر المدرسى ومنطقه العقيم .

كان "ديكارت" يرى أن الشعور بضرورة المنهج هو أول خطوة فى طريق التفلسف الصحيح ، وذلك حتى يتمكن المفكر من السير المنظم فى بحثه عن الحقيقة فتتفى معالم الفوضى الفكرية ويمتنع التخبط الذى يكون دائماً نتيجة متوقعة للسير على غير هدى أو بدون اتباع نظام معين .

أما الخطوة الثانية فى طريق التفلسف هى الكشف عن هذا المنهج وتطبيقه فى مجال النظر والعمل . وليس هذا المنهج فى نظر "ديكارت" سوى قواعد إذا اتبعها الإنسان أمن من الوقوع فى الخطأ واستطاع أن يصل إلى اليقين^(١) بأيسر السبل وكذلك إلى زيادة معارفه . ومادامت الحكمة واحدة - إذ العلوم كلها متأذرة حيث أنها تنسب جميعاً إلى العقل السليم ، فلن يكون هناك سوى علم يقينى واحد ، ومنهج يقينى واحد لبلوغ الحق فى سائر الأمور .

لما طبيعة هذا العلم ؟

إن العلم الحق هو العلم اليقينى القائم على البدهة وليس من شك فى أن نموذج البدهة

(١) انظر : الفلسفة الحديثة د/ محمد عني أبو ريان ص ٦٤ .

واليقين إنما يتمثل في " العلم الرياضى " بمعانيه تميز بالبداهة والبساطة وكمال الترتيب والتربط .

ومن هنا اتجه " ديكارت " إلى أن يقيم الفلسفة الحديثة على غمط العلم الرياضى الذى يستخدم المنهج الاستنباطى فى إقامة براهينه وفى استخلاص نظرياته ، حتى يتحقق للفلسفة ما تحقق للرياضة من دقة ويقين .^(١)

فأصبح لزماً على الفيلسوف أن يتعلم الرياضة ويبدأ منها . وكان " ديكارت " بهذا يعيد إلى الأذهان تلك العبارة التى كتبها أفلاطون على أكاديميته وهى : " من لم يكن حاذقاً فى الهندسة لا يدخل علينا " .

وأن " ديكارت " رأى أن إصلاح الفلسفة لا يكون إلا بإصلاح مناهجها ، وأن يقوم منهجها على أسس رياضية ، حتى تفوز بما فازت به العلوم الرياضية من الوضوح والدقة واليقين . يقول " ديكارت " " إنى فكرت فى وجوب البحث عن منهج آخر " .^(٢)

وللمنهج الرياضى الديكارتى سمتان بارزتان هما :

* **البداهة :** أى بداهة الأفكار التى يستخدمها علماء الرياضة

* **الترتيب :** الذى تتسلسل بمقتضاه هذه الأفكار

ولكن كيف تتحقق هذه البداهة الرياضية للأفكار والنظريات الفلسفية ؟ تتحقق بأن

نخلص تفكيرنا الفلسفى من بعض المعوقات مثل :

* طرح الأفكار الصادرة عن السلطات أياً كانت هذه السلطات فلسفية أو اجتماعية أو

سياسية أو دينية (كنيسة) لأنها أشد الأفكار ميلاً مع الهوى ، وبعيداً عن اليقين .

* هجر الأفكار التى تصفق لها الجماهير ، فليس كثرة الأصوات التى تتجمع على رأى ما هى بالضرورة دليلاً على صحته .

* عدم الأخذ بشهادة الحس لأنها كثيراً ما تكون خادعة .

(١) انظر : مبادئ الفلسفة " ديكارت " ترجمة : د/ عثمان أمين ص ٢٠ - دار الثقافة للطباعة ، النشر سنة ١٩٧٥

(٢) مقال عن المنهج ديكارت - ص ١٨٩

* هجر المنطق الأرسطي كأداة للمعرفة ، لأن القياس الأرسطي - وهو صلب منطق اليونان وعموده - أداة عقيمة لا توصل إلى معرفة جديدة . فما لا يستطيع أن يثبت لنا أكثر من أن حقيقة معينة تتدرج تحت أخرى أعم منها . وهو بهذا يعرقل حركة الذهن الطبيعية ، ويجعله يدور حول نفسه . . ولا يساعدنا على اكتشاف الحقائق الجديدة . فما يختص بالمنطق ، فإن أقيسته وأكثر تعليماته الأخرى هي : أدنى أن تنفع في أن نشرح للغير من الأمور ، لا في تعلم تلك الأمور ، بل هي كفن " رايوندولل " ^(١) ينفع في أن نتكلم فيما نجهل من غير تمييز ، ومع أن ذلك العلم يشتمل في الحقيقة على تعليمات كثيرة جدا صحيحة ومفيدة فإن فيه أيضاً غيرها ، إما ضارة ، وإما عديمة النفع ، وهي مختلطة بها حيث يكاد فصلها عنها من التعسر ، مثل استخراج " ديانا " من قطعة من الرخام لم نتحت بعد ^(٢) يقصد استحالة فصل السائل المفيدة عن تلك في منطق " أرسطو " .

ويقوم المنهج الرياضي الديكارتي على دعامتين أساسيتين هما : الحدس ، والاستنباط .

الحدس :

هو الرؤيا العقلية المباشرة التي بها ندرك الأفكار والمعاني المتميزة . ويعلم كل منا عن طريقها أنه موجود لأنه كائن يفكر . وكذلك ندرك بالحدس الخواص الطبيعية المجردة التي يسميها " ديكارت " بالطبائع البسيطة .

بهذا نجد أن " الحدس " هو الإدراك الذي لا يقبل الشك عن طريق العقل اليقظ الواعي وهذا الإدراك سبيله نور العقل وحده ، وهو إدراك بسيط (غير مشوش) أو (مضطرب) ولا يبقى معه أى نوع من أنواع الشك ، مثل : إدراك الإنسان بأنه موجود وأنه مفكر

(١) "ديكارت" يعنى بفن كل ما هو معروف بالفن الكبير وقد صنعه " رايوندولل " للتغلب على صعوبتين في منطق أرسطو . الأولى : استكشاف المقدمات أو المبادئ اللازمة للوصول إلى نتيجة مبرهنة علمية . والثانية : إيجاد الحد الأوسط إذا وجد الطرفين . وهو يلجأ في هذين الشكلين إلى فنه الكبير الذي يجعل من الفكر آلة مسعرة حق لديكارت أن يحكم عليه حكمه . (انظر : مقال عن المنهج . ديكارت . ص ١٨٨ ، ١٨٩ تزييل) .

(٢) مقال عن المنهج . " ديكارت " . ترجمة : محمود محمد الحضرى . ص ١٨٧ - ١٨٩ م . الهيئة العامة للكتاب

وأن المثلث محاط بثلاثة أضلاع فقط . والحدس يتصور موضوعه بمجرد تصور ولا يصدر عليه حكما .

الاستنباط :

هو عبارة عن سلسلة حدوس متعاقبة ، أو هو فعل ذهني نستخلص بواسطته من شيء لنا به معرفة يقينية نتائج تلزم عنه . وبهذا يكون الاستنباط الديكارتي هو حركة ذهنية نستنتج بها شيئا مجهولاً من شيء معلوم . أى أن عقلنا قادر - فى نظر " ديكارت " - على أن يعرف مبادئ بسيطة وحقائق لا يرقى إليها الشك ، وذلك بواسطة أنواره الطبيعية وحدها ، أى بواسطة الحدس . وهو قادر بواسطة الاستنباط ، على أن يفهم حقيقة ما على أنها نتيجة حقيقة أخرى سابقة نحن منها على يقين ، أى أنه قادر على تحديد كل ماهية الشيء المجهول بمقتضى الصلات التى تربطه بأشياء معروفة .^(١)

ويوضح "ديكارت" هذا بقوله :

" . . . إن عقلنا يملك وسيلتين للارتقاء إلى معرفة الحقيقة ، وليس له سوى وسيلتين الأولى : الحدس ، والثانية : الاستنباط .

" ولا أعنى بالحدس الشهادة المتقلبة التى نتلقاها عن طريق الحواس ولا الحكم المضلل الصادر عن المخيلة المشوشة بالطبع ، بل أعنى : إدراكاً بالفكر اليقظ ، يكون على درجة من الوضوح والتميز بحيث لا يبقى للفكر أى مجال للشك فى مكثباته ، أو متغير آخر : أعنى الإدراك البديهي الصادر عن فكر سليم يقظ ، وهو إدراك ينشأ عن أنوار العقل وحدها ، ويتميز بانه أشد وثوقاً لأنه أبسط من الاستنتاج . بهذه الصورة يستطيع كل فرد أن يتبين بالحدس أنه موجود ، وأنه يفكر ، وأن للمثلث ثلاثة أضلاع وللكرة سطح واحد وأن يتبين كثيراً من الأشياء الأخرى الموجودة بنسبة أعظم مما نعتقد عادة لأننا نأنف الانتباه إلى أشياء لها مثل هذه السهولة " .^(٢)

(١) تيارات الفكر الفلسفى من القرون الوسطى حتى العصر الحديث. أندريه كريسون. ترجمة: الأستاذ / نهاد رضا ص ٤٥، ٤٦.

(٢) انظر : نفس المصدر .

وأما الاستنباط فهو العملية التي تستخلص من شيء نعرفه معرفة موثوقة مؤكدة ، نتائج تنجم عنه بالضرورة . . ثمة أشياء كثيرة ليست بديهية في حد ذاتها ، ولكنها تحمل طابع اليقين ، بشرط أن يستنتجها سير الفكر المستمر المتواصل من مبادئ صحيحة لا شك فيها ، مع إدراك كل شيء إدراكاً حدسياً جلياً . . . لذلك نميز الجدس عن الاستنتاج في أن هذا الأخير ينطوي على سير أو تتابع ، بعكس الأول ، نرد على ذلك أنه يمكن القول أن القضايا الأولى الصادرة رأساً عن المبادئ قد تعرف إما عن طريق الجدس أو عن طريق الاستنتاج ، وذلك بحسب ما ينظر إليها .

أما المبادئ نفسها فلا تعرف إلا بالجدس ، والنتائج البعيدة إلا بالاستنتاج ^(١) . ويدلل "ديكارت" على ضرورة الجدس كمصدر أول للمعرفة استناداً إلى ما تتطلبه هذه المعرفة من جلاء ووضوح لا يتوافران إلا في قضايا معينة من بديهيات الهندسة . أما ما ندركه بالجدس فإنه لا يرقى إلى مرتبة الجلاء والوضوح ، لذا فإن الجدس لا يمكن أن يصلح كمصدر أول للمعرفة ، فيبقى القول إذن بأن الجدس هو المصدر الأول لسائر معارفنا . وعلى هذا فـ "ديكارت" يعد من أتباع المدرسة العقلية الجدسية ، وقد جعل من النمط الرياضي - أي من البرهان الهندسي - أسلوباً يحتذى في سائر ضروب المعرفة الأخرى وأراد أن يطبق شروطه على العلوم جميعاً . وليس البرهان الهندسي - في حقيقة الأمر - سوى مجموعة خطوات كل خطوة منها تعتبر موضوعاً لجدس جزئي بذاته ، ثم تنظم هذه الجدوس فيما بينها برابط منطقي لكي يتألف منها هذا البرهان أو ما يعرف بالاستنباط .

قواعد المنهج

وبعد أن اكتشف "ديكارت" كيفية عمل الذهن حين يفكر تفكيراً رياضياً وكيف أنه يستند إلى فعلين أساسيين هما : الجدس والاستنباط نراه يتجه إلى وضع "قواعد المنهج" معتمداً على هذين الفعلين . وكان "ديكارت" قد أحصى هذه القواعد وعددها إحدى

(١) انظر : المرجع السابق .

وعشرين فى كتابه " قواعد لإرشاد العقل " ورأى أنها كفيّلة بإرشاد العقل فى بحثه عن الحقيقة .

وقد بعث " ديكارت " بهذا الكتاب فى نسخته الخطية اللاتينية إلى أصدقائه وأطلع عليه " ليبنتز " و" لوك " ، وكان له تأثير كبير عليهما وعنى فلاسفة آخرين .
-ولكنه فى كتاب " المقال عن المنهج " يختصر هذه القواعد ويحصيها فى أربع فحسب وذلك على النحو التالى :

القاعدة الأولى : (قاعدة اليقين) :

وهى " ألا أقبل أى شىء على الإطلاق على أنه حق ما لم أدرك فى وضوح أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب التهور فى إصدار الحكم واستيقاق الأحكام ، وألا أقبل من هذه الأحكام سوى ما يعرض لعقلى منها فى جلاء ووضوح بحيث يمتنع منها أى شك فيها " .^(١)

وتعنى هذه القاعدة أنه يتعين رفض آراء المدارس ، وسائر الآراء السابقة ، وعدم إصدار أحكام متعجلة ، والركون فقط إلى سلطة العقل الذى يستخدم النور الفطرى أو الحدس العقلى لإدراك موضوعاته ، وهى الأفكار الجلية الواضحة من حيث أن معيار الصدق أو الكذب بالنسبة لأى قضية هو مدى وضوحها أو غموضها فى أذهانها .

القاعدة الثانية : (قاعدة التحليل) :

وهى " أن أقسم كل مشكلة أفحصها إلى أجزاء صغيرة ما وسعنى التقسيم وحسبما تختمل وذلك حتى يمكن حلها على خير وجه " .^(٢) وتشير هذه القاعدة إلى ضرورة الرجوع إلى المعانى البسيطة ، أى الانتقال من المركب إلى البسيط ، فنحن نحلل المشكلة إلى عناصرها البسيطة التى لا يمكن أن تنحل بدورها إلى ما هو أبسط منها، وذلك إلى أن تصل إلى الطبائع البسيطة للأشياء

القاعدة الثالثة : (قاعدة التركيب) :

وهى " أن أرتب أفكارى ، فأبدأ بأبسط الموضوعات وأسهلها من حيث الفهم ، كى

(١) انظر : مقال عن المنهج . ديكارت . ترجمة . محمود محمد الحضرى ص ١٩٠ ، ١٩١ ، والمقدمة ص ١٤٢ .

(٢) نفس المصدر . ص ١٩١ ، والمقدمة ص ١٤٣ .

أتمكّن من الارتقاء تدريجياً إلى معرفة الموضوعات الأكثر تركيباً ، فأفرض نوعاً من النظام حتى بين تلك الموضوعات التي لا يوجد بينها أى تنال طبيعي .^(١) وبمقتضى هذه القاعدة يتعين اتخاذ طريق معاكس للطريق الذى قطعناه فى القاعدة الثانية . فنتسّر من البسيط إلى المعقد ، وهذا نوع من الاختيار لصحة التحليل وبواسطة هذه القاعدة نكتشف الترتيب العقلى المنطقى بين الأشياء وما يصل بينها من ارتباطات .

القاعدة الرابعة : (قاعدة الاستقراء) :

وهى " أن أقوم بصدد كل مسألة بإحصاءات شاملة ، واستعراض عام لها حتى أكون على يقين من أننى لم أغفل شيئاً منها " .^(٢)

هذه القاعدة تمكّننا من التحقق من صدق النتائج التى توصلنا إليها وذلك عن طريق إحصائيات المشكلة التى نحن بصدها ، لكى نتأكد من أننا لم نهمل شيئاً منها نتيجة لتأثير الذاكرة . والإحصاء الذى نستخدمه هو نوع من الاستقراء الذى يعد استنباطاً ينتهى إلى حدوس وهو أيضاً أسلوب أو طريقة لتجميع الحدوس المبعثرة فى سياق ترتيب عقلى محكم .

ومما يجدر ذكره أن " ديكارت " قدم للعقل أربع قواعد سهلة يمكن تطبيقها فى كل بحث نظرى هى :

١- قاعدة اليقين . ٢- قاعدة التحليل .

٣- قاعدة التأليف . ٤ - قاعدة الاستقراء التام .

ويجمل بى أن أسوق فيما يلى - عبارات " ديكارت " ذاتها التى صاغ فيها قواعده لأنها أوضح من كل شرح ، يقول :

" لذلك اعتقدت أنه بدلاً من هذا العدد الكبير من المبادئ التى يتألف منها المنطق ، فالأربعة التالية حسبي بشرط أن يكون عزمى صادقاً ودائماً على ألا أحل بمراعاتها ولو

(١) المرجع السابق . ص ١٩١ ، ١٩٢ ، والمقدمة ١٤٤ .

(٢) المرجع السابق . ص ١٩٢ ، والمقدمة ص ١٤٥ .

لمرة واحدة .

الأول : ألا أقبل شيئاً ما على أنه حق ، ما لم أعرف يقيناً أنه كذلك ، بمعنى أن أتجنب بعناية التهور (أى الحكم قبل أن يصل العقل إلى اليقين والسبق إلى الحكم قبل النظر) أى الحكم قبل أن يصل العقل إلى اليقين (

والسبق إلى الحكم قبل النظر) ويقصد به أن يكون للمرء فى بعض المسائل أحكام يأخذ بها قبل فحصها بعقله المستقل ، وهذه الأحكام إما أن تكون مأخوذة من زمن الطفولة عندما يكون الاتصال بين النفس والبدن وثيقاً جداً بحيث يكاد العقل يفكر فى أبعد مما يحس البدن ، وإما أن تكون تلك الأحكام السابقة للتفكير الشخصى مأخوذة عن السلف بالنقل بلا نقد " (١) . وهذا أول مصادر الخطأ فى نظر " ديكارت " وألا أدخل فى أحكامى إلا ما يتمثل أمام عقلى فى جلاء وتميز ، بحيث لا يكون لدى أى مجال لوضعه موضع الشك .

الثانى : أن أقسم كل واحدة من العضلات التى سأختيرها إلى أجزاء على قدر استطاعتى وعلى قدر ماتدعوا الحاجة إلى حلها على خير الوجه .

الثالث : أن أسير أفكارى بنظام - بادئاً بأبسط الأمور وأيسرها معرفة ، كى أتدرج قليلاً حتى أصل إلى معرفة أكثرها ترتيباً وأن أفرض ترتيباً بين الأمور التى لا يسبق بعضها الآخر بالطبع .

والأخير : أن أعمل فى كل الأحوال من الإحصاءات التامة الكاملة والمراجعات الشاملة ما يجعلنى على ثقة من أننى لم أغفل شيئاً (٢) . أى أتحرى كل ما يتصل بمسألة ما وينبغى أن يجتهد فى هذا التحرى ، ويعنى به ، بحيث يمكن أن يستنبط منه يقين أننا لم نهمل شيئاً بخطأ ما .

- والفلسفة عند " ديكارت " تبدأ بالميتافيزيقا، وهى معرفة العلل والمبادئ للأشياء

(١) انظر : مبادئ الفلسفة . ديكارت . ترجمة : د/ عثمان أمين . ص ١٠٢، ١٠٤ .

(٢) انظر : مقال عن المنهج . ص ١٩ - ١٢٢ ، ١٤٢ - ١٤٥ ، الفلسفة د/ محمد على أبو ريان - ص ٦٧ - ٦٩ .

وليست الميتافيزيقا الديكارتية سوى هذه المبادئ والعلل نفسها ، ومن هذه المبادئ نستطيع استنباط سائر الموجودات .

يقول " ديكارت " : رأيت أن وجود هذا الفكر هو المبدأ ، واستنبطت منه المبادئ التالية: أن هنالك إلهاً هو خالق كل ما فى العالم ، ولما كان هو مصدر كل حقيقة ، فإنه لم يخلق أذهاننا بحيث تكون عرضة للخطأ فيما تقرر من أحكام على الأشياء التى تتصورها تصوراً واضحاً جداً ومتميزاً جداً ، تلك هى المبادئ التى اصطنعتها فى الأشياء اللامادية أو الميتافيزيقية ، أى أن هناك أجساماً ممتدة طويلاً وعرضاً وارتفاعاً ، وأن لها أشكالاً تتحرك على صور مختلفة .^(١)

هذه هى خلاصة الميتافيزيقا الديكارتية التى تهتم بالذات العارفة أكثر من اهتمامها بالموضوع ، وهى أكبر العلوم يقيناً . والحدس والاستنباط هو طريق الذهن فى طلبها . أما المنهج المطبق فيها فهو المنهج الرياضى كما ذكرنا ، بل إن قضاياها أكثر يقيناً من القضايا الرياضية لأنها تعتمد على النور الفطرى للعقل السليم وهو أعدل الأشياء قسمة بين الناس . وهذه البداهة العقلية هى معيار اليقين والعلامة المميزة للمعرفة الصحيحة الصادقة عند الفيلسوف .

كيف إذن يستخدم " ديكارت " منهجه للكشف عن مبادئ الميتافيزيقيا ؟
سنرى أن مسار المنهج يبدأ من إثبات وجود الذات المفكرة أى الجوهر النفسى ، ثم ينتقل منها إلى إثبات وجود الجوهر الإلهى ، وينتهى إلى إثبات وجود الجوهرى المادى أى العالم الخارجى .

(١) انظر : الفلسفة الحديثة . د/ محمد على أبو ريان . ص ٧٣ . والميتافيزيقا الديكارتية تختلف اختلافاً جوهرياً عن الميتافيزيقا الأرسطية والمدرسية ، وذلك لأن الديكارتية تهتم بالذات العارفة أكثر من اهتمامها بالموضوع ، بينما الميتافيزيقا الأرسطية المدرسية تدرس الموجود أو الموضوع .

الشك المنهجي والكوجيتو

١ - الشك المنهجي :

إن وضع المنهج عند "ديكارت" لم يكن سوى خطوة أولية فحسب ، ذلك لأنه كان يطمح في أن يكشف عن طريقه كيفية الوصول إلى معرفة الموجودات معرفة يقينية . وهذا هو هدف الفلسفة الرئيسى للوصول إلى الحقيقة التى لا تتجزأ ومعرفة هذه الحقيقة معرفة يقينية مطلقة . وعلى الرغم من أنه " ليس هناك شىء أقدم من الحقيقة " - كما يقول "ديكارت" - فإنها لا يمكن أن تؤخذ ببساطة عن طريق التقليد ، بل يتطلب الأمر دائما فهمها والاعتراف بوجودها والتحقق منها من جديد وفى إطار من الحرية . وقد اتخذ "ديكارت" الشك المنهجي طريقاً للوصول إلى الحقيقة . والشك المنهجي يختلف عن الشك المذهبي أو الارتيايى فى أنه لا ينكر الحقيقة كما ينكرها الشك الارتيايى بل يبحث عن الحقيقة المطلقة ويحاول أن يجد لها أساساً راسخاً . والإقرار بوجود الحقيقة يعد أمراً ضرورياً فى تكوين العقل البشرى ، ومن أجل ذلك فإنه لا يمكن إنكار هذا الاعتراف بوجود الحقيقة إلا فى لحظة نسيان للذات ، أى فى تفكير لا يسترشد بالعقل الخاص ، بل يصدر عن مقدمات خاطئة وأحكام سابقة . فإن العقل بما هو عقل يتعلق بالحقيقة فى كل أعماله ، لأن كل دعوى تفترض وجود الحقيقة ولا تستطيع إلا أن تفعل ذلك . وهكذا يحدث فى كل فلسفة جادة ذلك التوجه الواعى والواضح نحو الحقيقة المطلقة لذاتها .

وفى بداية الطريق الفلسفى يأتى الشك المنهجي أو الفلسفى الذى يعد " وسيلة للحصول على معرفة الحقيقة معرفة أكثر وضوحاً ^(١) . كما يقول "ديكارت" ، وبذلك يختلف اختلافاً جوهرياً عن الشك الارتيايى الذى يغلق على نفسه دائرة ضيقة لا يريد الخروج منها ، ويرفض أيضاً الاعتراف بإمكانية هذا الخروج .

(١) المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت . د / محمود زغروق . ص ٥٩ . مكتبة الأنجلو المصرية - الطبعة الثانية -

وبهذا نجد (البحث عن الحقيقة) هى رغبة " ديكارت " الحقيقية فى الوصول إلى المعرفة. وهذا لا يعنى أن " ديكارت " ينكر كل العلوم والمعارف التى تلقاها فى مدرسة "لافلش" واعتبارها معارف مزيفة وغير صحيحة ، ولكنه قد نهى له اكتشاف منهج جديد للمعرفة ، وأراد أن يختبر صحة هذا المنهج وأن يستغله فى مجال المعرفة ، وذلك بأن يبدأ منذ البداية ، أى أن يفترض أن ذهنه صفحة ناصعة البياض لا أثر فيها لأى نوع من التحصيل المعرفى ، أى الآراء السابقة . وهذه مرحلة تطهيرية يبدأ الذهن بعدها إقامة معارف على أساس من الحدس والاستنباط .

وتطهير الذهن من الأوهام والأحكام السابقة وتحريره من التقليد والتبعية ، هو "الاستقلال العقلى" الذى يطلبه الفيلسوف ، وذلك لأن طريق الفيلسوف ليس طريقاً سهلاً هيناً ، بل هو طريق مملوء بالعقبات والصعاب . وهنا كان حرص " ديكارت " على إزالة كافة العقبات التى تحول بينه وبين الرؤية الفلسفية المعتمدة على نور العقل الفطرى . وفى ذلك يقول " ديكارت " : فإننى تعلمت ألا أعتقد اعتقاداً جازماً فى شيء ما بحكم التقليد أو العادة ، وكذلك تخلصت شيئاً فشيئاً من كثير من الأوهام التى تستطيع أن تخمد فىنا النور الفطرى وتنقص من قدرتنا على التعقل .^(١)

وبعد ذلك نجد " ديكارت " يوصى كل باحث عن الحقيقة أو اليقين برفضه كل علم لا يكون واضحاً وضوحاً مطلقاً ، وذلك لأن هذا قد يودى إلى الشك . وفى هذا يقول " ديكارت " : " ولكن ما دام العقل يقنعنى من قبل بأنه لا ينبغي أن أكون أقل حرصاً على الامتناع عن تصديق الأشياء التى لم تبلغ مرتبة اليقين التام ، منى على الامتناع عن تصديق الأشياء التى تلوح لى بينة الفساد ، فيكفينى لرفضها جميعاً أن يتيسر لى أن أجد فى كل واحد منها سبباً للشك .^(٢)

وهكذا بدأ " ديكارت " يفحص كل الآراء التى لديه بهدف البحث إذا كان يوجد بين

(١) انظر : مقال عن المنهج . ديكارت . ص ١١٩ .

(٢) التأملات فى الفلسفة الأولى . تأليف : " ديكارت " . ترجمة : د/ عثمان أمين ص ٤٨ . مكتبة الأنجلو المصرية .

هذه الآراء معارف حقيقية لا يمكن أن يشك فيها بأى حال من الأحوال ، أى معارف تمتاز بالعلامة المطلوبة لليقين المطلق ، وهنا يجب التخلّى عن كل معرفة يكون فيها مجال للشك حتى لا يتبقى فى النهاية إلا المعارف اليقينية . ويشبه "ديكارت" ذلك بما يفعله المهندس المعماري عند ما يريد أن يقيم بناء ثابتا ، حيث يعتمد إلى الحفر فى المكان المطلوب إقامة البناء فيه ويقوم بإزالة كل الرمال والمخلفات حتى يصل فى النهاية إلى أرض صلبة يستطيع أن يشيد فوقها أبنية راسخة .^(١)

خطوات الشك المنهجي :

تمثل خطوات الشك المنهجي عند "ديكارت" فى مراتب متعددة وهى :

- الشك فى المعارف الحسية .
- الشك فى المعارف العقلية الأولية .
- الشك فى الواقع كله بصفة عامة ، وما يتصل بذلك من حجة المنام وتصور شيطان مخادع أو إله مضل . إنه الشك المطلق فى كل شىء . وفى معرفة كل شىء وفوق ذلك فى وجود كل شىء إنه الشىء الذى لا يبقى فى أثناء الشك إلا على الشاك نفسه فقط.^(٢)
- وبهذا عارض كل منهما الشك الحقيقى المطلق الذى كان أتباعه يقولون : " أننا نشك حتى فى أننا نشك " . وتميز بهذا الشك المنهجي من الشك الحقيقى . لقد بدأ " ديكارت" شكه المنهجي بالمعارف الحسية ، وفى ذلك يقول : كل ما تلقيته حتى اليوم وآمنت بأنه أصدق الأشياء وأوثقها قد اكتسبته من الحواس أو بواسطة الحواس ، غير أنى جربت هذه الحواس فى بعض الأحيان فوجدتها خداعة ، ومن الحكمة ألا نطمئن كل الاطمئنان إلى من خدعونا ولو مرة واحدة .^(٣)
- ويتساءل " ديكارت" ولكن هل فى وسعى أن أشك فى أننى أجلس هنا على مقربة من

(١) انظر : المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت . ص ٧٠

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٧٣ .

(٣) انظر : التأملات . ديكارت . ص ٧٢ ، ٧٣ .

النار مرتديا عباءتي ؟ .

ويجيب " ديكارت " على ذلك بالإيجاب ، لأنه يحلم أحياناً أثناء نومه أنه يجلس فى هذا المكان قرب النار بينما هو فى الواقع يكون نائماً فى فراشه . وهكذا تدفعه الرؤيا المنامية أيضاً إلى الشك فى الواقع المحسوس بصفة عامة ، ويحاول " ديكارت " العثور على علامات مؤكدة للتمييز بين اليقظة والنم ، ولكنه لا يهتدى إلى هذه العلامات ويعبر " ديكارت " عن ذلك بقوله :

"وعندما أقف عند هذا الحاطر أرى بغاية الجلاء أنه ليس هنالك أمارات يقينية نستطيع بها أن نميز بين اليقظة والنوم تمييزاً دقيقاً ، فيساورنى الذهول ، وأن ذهولى العظيم ، حتى أنه يكاد يصل إلى إقناعى بأنى نائم" (١) .

وبهذا نجد أن من دواعى الشك عند " ديكارت " أن نفس الأفكار تخطر لى فى النوم واليقظة على السواء ، ولست أجد علامة محققة للتمييز بين الحالتين ، فلعل حياتى حلم متصل ، أى لعل اليقظة حلم منسق . ومما يزيد فى ميلى إلى الشك أنى أجد فى نفس فكرة إله قد ير يقال أنه كلى الجودة وهو مع ذلك يسمح أن أخطئ أحياناً فإذا كان سماحه هذا لا يتعارض مع جودته ، فقد لا يتعارض معها أن أخطئ دائماً .

ولكن مالى و الله ، فقد يكون هناك روح خبيث قد ير يضل قدرته ومهارته فى خداعى فأخطئ فى كل شئ ، حتى فى أبسط الأمور وأبينها ، مثل أن أضلاع المربع أربعة وأن اثنين وثلاثة يساوى خمسة (٢) .

ولكن إذا كان هذا لا يتفق مع كرم الله ورحمته ، فربما كان هناك شيطان مكر يستخدم ما أوتى من قوة لإضلالى . وعلى ذلك تكون جميع الأشياء التى أراها محض أوهام يستخدمها هذا الشيطان شراكاً لسذاجتى .

وبهذا يكون " ديكارت " قد وصل إلى ما يسمى بالشك الميتافيزيقى الذى انتهى

(١) المرجع السابق . ص ٧٤ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . بروس كرم . ص ٦٦ .

"ديكارت" إلى الشك في كل شيء . فقد أصبح يرى - كما يقول - أن في الإمكان الشك في كل ما كان يعتبره قبل ذلك صادقاً^(١).
ولكن في هذه الحالة من الشك المطلق أجد شيئاً يقاوم الشك ، ذلك أنني أشك ، فأنا أستطيع الشك في كل شيء ما خلا شكى . ولما كان الشك تفكيراً فأنا أفكر ، ولما كان التفكير وجوداً فأنا موجود^(٢) .

٢- إثبات وجود الذات المفكرة (الكوجيتو) :

بهذا نجد "ديكارت" اتخذ من شكه بداية إيجابية لا نهاية سلبية ، وذلك لأنه رفض أن يظل قائماً راضياً بشكه ، فقد شعر وهو في حالة من الشك المطلق أن وجد شيئاً يقاوم الشك ، ذلك أنني أشك

ورغم أن "ديكارت" قد سار في كل ضروب الشك إلى أن انتهى به إلى الشك المطلق فقد توصل في النهاية إلى معرفة يقينية راسخة لا يمكن الشك فيها بأى حال من الأحوال ولا تتأثر بأى محاولة من محاولات التضليل ، تمثل هذه المعرفة في اليقين التام بأنه موجود وفي ذلك يقول "ديكارت" :

"ولكن هنا لك لا أدري ، أى مضل شديد البأس شديد المكر يذل ما أوتى من مهارة لاضلالى على الدوام - لا يوجد شك إذن فى أنى موجود متى أضلنى فيضلنى ما شاء فما هو يستطيع أبداً أن يجعلنى لا شيء ، ما دام يقع فى حسبانى أنى شيء فينبغى على وقد رويت الفكر ودققت النظر فى جميع الأمور ، أن انتهى إلى نتيجة وأن أخلص إلى أن هذه القضية : "أنا كائن وأنا موجود" قضية صحيحة بالضرورة كلما نطقت بها ، وكلما تصورتها فى ذهنى "^(٣).

(١) انظر : المنهج الفلسفى بين الغزالي وديكارت . ص ٨١ .

(٢) انظر : التأملات . ديكارت . ص ٩٤ .

(٣) نفس المصدر . ص ٩٥ .

وبهذا نجد "ديكارت" قد أفضى به سبر المنهج فى شهادة الحس . وفى ذاكرته وفى أفكاره العادية ، وفى هذا العالم الخارجى ، وحتى فى صحة الرياضيات ، ولكنه وجد فى النهاية جزيرة فى هذا المحيط الشكى، يستطيع أن يلوذ بها وأن يتمسك بها كقاعدة لإعادة بناء العلم ، وهذا الشيء الذى لا يستطيع أن يشك فيه هو وجوده الخاص وهو الذى تتكشف له حقيقته فى ضرب من اليقين المطلق وذلك حتى فى أعنف حالات الشك فكيف استطاع "ديكارت" أن يثبت هذا الوجود الخاص ؟

إن القضية (أنا أفكر إذن أنا موجود) الكوجيتو، تعنى أنه ما دام المرء يشعر بأنه يفكر فذلك يعنى بالضرورة أنه ثمة موجوداً يفكر ، إذ يستحيل وجود أفكار بدون ذات تتم فيها عملية التفكير ، وعلى ذلك فإن الذات المثبتة للوجود عن طريق الوجدان تكون هى نفسها الذات الموجودة . وهنا نلاحظ التقاء الفكر بالواقع وتطابقه معه واتحاده به . وعلى هذا فإن أول مرحلة من مراحل معرفتنا هى إثبات وجود ذاتنا المفكرة ، وهذا أول سند يقينى يمكن الاطمئنان إليه .

ويستطرد "ديكارت" موضحاً موقفه فيذهب إلى أنه حتى إذا شك المرء فى أنه موجود ، فيتعين عليه أن يقرر هذه الحقيقة أى يقرر أنه شك ، ومادام يقرر ذلك، فإن هذا يتضمن أيضاً إثبات أنه موجود فالشك نفسه لا يقوم إلا فى الذات أى فى النفس . وعلى هذا فالشك فى وجود المرء يتضمن من ناحية أخرى افتراض وجود ذات شاكة فإذا قبلنا هذه القضية أى "الكوجيتو" وجدنا أن ثمة مسلمة أساسية وهى أن ذاتاً موجودة وهى النفس . وإذا فالكوجيتو يتحول فى نهاية المطاف إلى "أنا أشك فأنا موجود" . وليس "الكوجيتو" قياساً كما توهم "ديكارت" فى رده على الاعتراضات الموجهة إلى التأملات بل هو حركة بسيطة للذهن أى حلس مباشر . فقلوه : "أنا أشك" يتضمن فى الحال أنه موجود ، فالفكر أو الشك كل منهما دلالة أو علاقة تشير إلى الوجود ، والشك نفسه نوع من الفكر مادام الإنسان يشعر فى لحظة الشك أنه حقيقة يوجه الاعتراضات إلى موضوع للمعرفة ويشك فيه ، أى أنه يسقط هذا الموضوع من معرفته الحقة ، وذلك

بالقياس إلى معيار معين للحقيقة أو لصحة هذا الموضوع فكانت أساساً للمقارنة لا يتم الشك بدون افتراضه .

فـ "الكوجيتو" إذن هو الدعامة الأولى للمعرفة عند "ديكارت" وهو سندها اليقيني الذى يسر للفكر متابعة الكشف عن حقيقة الوجودين : الإلهي والخارجي .

الجوهر النفسى :

ثم يتساءل "ديكارت" بعد ذلك قائلاً : ما أنا ؟ فيجيب بأنه كائن مفكر أى كائن يشك ويفهم ويدرك ويثبت وينفى ويرفض ويشعر . وإن كائناً يفعل كل هذا لابد وأن يكون نفساً أى جوهرًا روحياً صفته الأساسية الفكر ، فلا يمكن أن يوجد فكر بدون مفكر ، وأيضاً لا يمكن أن توجد صفة التفكير إلا إذا وجد جوهر يحمل هذه الصفة .

وإذن فقد انتهى "ديكارت" من شكه المنهجي إلى إثبات وجود جوهر روحى أى النفس ، ومن ثم فقد وضع الأساس الضرورى لبناء المعرفة عن طريق الحس ، وبهذا يصبح الشك على هذه الصورة شكاً منهجياً أى غير مطلق ، وليس على غرار الشك السوفسطائى الهدام وبدون غيرها .

وإذن فهو شك مؤقت يقضى إلى إقامة المعرفة وتأسيس اليقين على وجود النفس أثناء عملية الفكر والشك .

إثبات وجود الله

لقد تبين لنا كيف استعان "ديكارت" "بالكوجيتو" لإثبات وجود جوهر روحى مفكر هو النفس ، ولكنه أدرك بأنه ربما كان يدور على نفسه وأن تصورات الذهن ليست سوى مكونات عالمه الداخلى ، وقد لا تكون هناك صلة بينهما وبين الواقع . فهل وقع "ديكارت" فى شباك الدور المنطقى ؟ . ولكى يحل هذا الإشكال لجأ إلى تقسيم أفكارنا بحسب ما يقابلها من موضوعات واقعية فى الخارج ، فيميز بين الأعراض والصفات الغير قائمة بذاتها والجواهر القائمة بذاتها والوجود اللامتناهى الكامل لله .

وهنا يتطرق "ديكارت" إلى إثبات وجود الله في نطاق "الكوجيتو" فنراه يحاول أن يثبت بالدليل وجود جوهر روحي سام هو علة وجود الجوهرين النفسي والمادى .
ولقد كان الفكر الفلسفى قبل "ديكارت" ، يحاول إثبات وجود الله ، عن طريق إثبات وجود العالم الخارجى أولاً والاستناد عليه . أما "ديكارت" فإنه بعد أن أثبت وجود أنيته ، بأنه كائن أو جوهر مفكر ، ووجد فى نفسه أفكاراً فطرية ، لا مجال للشك فيها ، منها فكرة "الكامل اللامتناهى" ، سلك مسلكاً مغايراً لكل الفلاسفة القدامى وقام يثبت وجود الله ، عن طريق براهين ثلاثة - كما سيأتى - كل منها ، كاف بمحد ذاته للاستدلال على وجود الله ، وهى كما يلى :

١ - الدليل الإنسانى (التجريبي) ^(١) :

هذا الدليل مبنى على وجود فكرة الكائن الكامل اللامتناهى ، المتصف بجميع صفات الكمال . يقول "ديكارت" : "بني أستطيع أن أدرك موجوداً له الكمال المطلق وهو جوهر لا متناهى أزلى ثابت منفصل عني ، وكله معرفة وكله قدرة وهو الذى خلقتى وخلق جميع الموجودات الأخرى ، إذا كان ثمة موجودات أخرى . ولما كنت موجوداً متناهياً وناقصاً ، لهذا فليس فى قدرتى أن أتصور بنفسى فكرة موجود لا متناهى ذى كمال مطلق ، لأننى أدرك فى جلاء ووضوح أن أى معلول لا بد له من علة كفاء له تكفى لإحداثه . ومن حيث أنى متناهى الوجود فلن أستطيع إذن أن أتخيل بنفسى وجود موجود لا متناهى ، لهذا فإن موجوداً هذا شأنه لا بد من أن يكون موجوداً بالفعل وإلا لم أكن أستطيع أن أكون فكرة عنه ^(٢) .

وهذا يعنى أن الإنسان يشعر بالنقص لأنه يشك ، وهو لا يعرف أنه كائن ناقص متناهى لو لم تكن لديه فكرة الكائن الكامل "اللامتناهى" ، وإذاً فهو ليس مصدرها . ومن ثم فهذه

(١) هذا الدليل يسميه البعض مثل "فيشر" بالدليل الإنسانى "أو" الدليل التجريبي .

(٢) التأملات . ديكارت . ص ١٠١ وما بعدها .

الفكرة لم يستطع أن يضعها إلا موجود ولا متناه يحوى كل كمال . ولما كان اسم الله يطلق على ذلك الكائن الكامل اللامتناهى ، فالله موجود^(١).

٢- دليل الخلق :

هذا الدليل يكمل ويؤيد الدليل السابق ، ويقصد به خلق الذات لا العالم ، لأن استمرار وجودى يحتاج إلى تعليل ، إذ لا يكفى أن يخلقنى الله أول مرة وكفى ، بل إنى بحاجة إلى وجوده ليخلقنى فى كل لحظة خلقاً جديداً ، فالزمان يتألف من جزئيات زمنية لا نهائية متعاقبة ، ولا تعتمد البرهنة الزمنية فى وجودها على البرهنة التى سبقتها بأى حال من الأحوال وعلى ذلك فكونى كنت موجوداً منذ لحظة لا يجوز أن يكون سبباً فى وجودى الآن ، وإذن فيستحيل أن يستمر وجودى إلا إذا كانت هنالك قوة تخلقنى فى كل لحظة خلقاً جديداً . ومعنى ذلك أن مجرد وجودى دليل على وجود الله وأن استمرار وجودى دليل آخر على وجوده .

وذلك لأننى لا أستطيع أن أتصور نفسى خالقاً لوجودى : إذ لو كان لى القدرة على أن أخلق نفسى ، لكان لى من باب أولى القدرة على أن أمنح نفسى ما ينقصنى من كمالات . والحق أننى لو كنت علة لوجود نفسى لكنت " أنزع " إلى أن أمنح نفسى ما ينقصنى من كمالات ؛ "لأن الإرادة تنزع حتماً إلى ما تظنه خيراً أعظم" ، ثم لكنت "أقدر على أن أمنح نفسى لكل الكمالات ؛ لأن الكمال صفة تضاف إلى الوجود ، فالذى يستطيع أن يهب الوجود يستطيع أن يهب الكمال .

وأستطيع أن أستبعد للسبب عينه ، جميع العلل التى هى أقل كمالاً من الله ، لأنها كان يجدر بها أن تمنح أنفسها جميع الكمالات التى تنقصها . ثم أيضاً أستبعد أن تكون علة وجودى والذى ، وإنما هما علة بدنى .

(١) انظر : مقال عن المنهج . ديكارت . ص ٣٤ - ٣٥ ، التأملات . ديكارت . ترجمة : د/ عثمان أمين ص ١١٨ ديكارت . د/ عثمان أمين . ص ١٦٦ ، ١٦٧ .

فلم يبق إلا أن يكون خالقى هو الكائن الكامل . ولا بد أن يكون له على الأقل كل ما فى أنا ، لأن كل الحقيقة التى فى المعلوم يجب أن توجد فى العلة ^(١) . وإذن فلا بد أن يكون له مثلى على الأقل فكرة الكمال . ولكنه فوق ذلك أكمل منى فى حقيقة الأمر ، لأنه لو أعوزه الكمال لكانت له الإرادة والقدرة على أن يمنح ذاته إياه : إذن فالله موجود .

٣- الدليل (الأنطولوجى) : ^(٢)

يعرض " ديكارت " هذا الدليل فيقول : " إن فكرة موجود لامتناه مطلق الكمال تتضمن منطقياً وجود هذا الموجود " . أى أن فكرة الكمال تتضمن وجوده بالضرورة . فوجود الله يلزم من ذات فكرتنا عنه ، أى من مجرد تعريفه . ذلك لأن الكائن الذى لا يوجد لا يمكن أن يكون لا متناهياً وكاملاً ، لأنه - وهو لا موجود - يفقد أهم صفة جوهرية من صفات اللامتناهى والكمال وهى " الوجود " .

ويرى " ديكارت " أن الوجود متضمن فى فكرتنا عن الله تماماً كما يضمن تعريفنا للمثلث أن مجموع زواياه تساوى قائمتين ، أى أننا كما نستطيع أن نستخرج من تعرف المثلث هذه الخاصية ، وهى أن مجموع زواياه تساوى قائمتين ، فإننا كذلك نستطيع أن نستخرج من تعريف فكرة الله أنه موجود .

فهذا الدليل يستند إلى أن فكرة " الله من الأفكار الواضحة المتمايزة و " هى بداخلنا " أى أنها نظرية ، بمعنى أنها واضحة للعقل قبلياً ، أى قبل التجربة الحسية . فيقول : " لقد عثرت فى عقلى على فكرة الله ، أى على كينونة بالغة الكمال ، ليست أقل من فكرة أى شكل أو عدد " ^(٣) .

(١) انظر : التأملات . ديكارت . ترجمة : د/ عثمان أمين . ص ٣٢ .

(٢) هذه التسمية من عند " كانط " وهى راجعة إلى أنه يمثل مجهوداً لاستخلاص وجود الله من نفس فكرة الله ، على نحو ما تستخلص خواص المثلث من تعريفه .

(٣) الفكر الأوربي الحديث . القرن السابع عشر . تأليف : فرانكلين - ل . باومر . ترجمة : أحمد حمدي محمود ص ٨٣ . الطبعة المصرية العامة لنكتاب . سنة ١٩٨٧ .

إثبات وجود العالم الخارجى (الجوهر المادى) :

لما كان الله لا يخدعنا ، فإن الثقة بالله ستكون عند " ديكارت " أساساً لإثبات وجود البدن وكذلك العالم الخارجى بأسره .

ولما كان الإدراك الحسى غامضاً ومفضياً إلى الخطأ ، لهذا فإننا إذا أدركنا العالم الخارجى والجسم الإنسانى عن طريق النور الفطرى للعقل ، فسيكون لنا أن نميز بوضوح طبيعة الموجودات الخارجية ومن بينها أجسادنا . فيجب إذن استبعاد شهادة الحس وأن لا نضعها أساساً لأى معرفة . ولنضرب مثلاً بوضوح لنا خطورة هذا الإدراك الحسى : يعرض " ديكارت " مثال قطعة الشمع المشهور فيقول : لنحصل على قطعة شمع من خلية نخل بحيث تكون هذه القطعة صلبة وباردة ويمكن أن نقبض عليها بيدنا ، فإذا طرقناها بأصابعنا فإنها تصدر صوتاً وتكون أيضاً محتوية على قدر من حلاوة العسل الذى يعلق بها ، وكذلك تكون لها رائحة الزهور التى هى مصدر إقتطافها . فتضع هذه القطعة من الشمع إلى جوار النار ، وبالطبع ستزول صلابتها وسنرى أن مذاقها الحلو سيتلاشى وستبدد رائحتها ويتغير لونها . . وتضع معالم شكلها ويتضخم حجمها شيئاً ما ، فتصبح سائلاً ساخناً لا يصدر صوتاً إذا طرقناه بأصابعنا ، ومعنى هذا أنه لم يبق أماناً أى شئ من تلك الصور الحسية التى أدركناها فى قطعة الشمع قبل تسخينها بالحرارة ، ومع ذلك فإننا نسمى هذا الشئ ، رغم اختلاف الإدراك الحسى فى الحالين ، فهذا دليل على أن الحواس تخدعنا ولا يمكن الركون إلى المعرفة الصادرة عنها وحدها بل يجب أن يكون الحس أساساً أى معرفة . وإذا رجعنا أيضاً إلى هذه القطعة الشمعية بعد تسخينها فإننا نتساءل عما يبقى فيها على وجه التحديد بعد أن زالت صفاتها التى كانت عالقة بها قبل التسخين .

يقول " ديكارت " : إن الذى يبقى بها بعد التسخين هو شئ ما ، ممتد لين

كالمعجزة يترك شيئاً لا يمكن إدراكه عن طريق الحس بل عن طريق الفكر فقط وهو ما يسميه "ديكارت" بالامتداد ، وهو صفة رياضية بحتة وخاصية أساسية للجوهر المادى يدركها - فى جلاء ووضوح - أى عقل مدرب تدريباً علمياً .

ومن ناحية أخرى فإن "ديكارت" بعد أن جعل من الامتداد موضوعاً يدرك بالفكر نراه يرفض فكرة الجزء الذى لا يتجزأ ، أى تأليف الأجسام من ذرات وذلك لأنه يرى أن كل ماله امتداد - أو بمعنى آخر - كل جسم لا بد وأن يقبل القسمة إلى ما لا نهاية .

وإذن فـ "ديكارت" يعترض على أصحاب المذهب الذرى الذين يرون أن الامتداد ينقسم إلى وحدات لا يمكن أن تنقسم بدورها إلى ما هو أصغر منها وهى الذرات . وهم فى ذلك إنما يتبعون منهج الفيزيكا ، أما هو فإنه يرى أن الامتداد ينقسم إلى وحدات لا يمكن أن ينقسم إلى عدد لا يحصى من الأجزاء ، وهو فى هذا إنما يتبع منهج الرياضيات وإذن فقد اكتشف "ديكارت" الصفة الأساسية لوجود العالم الخارجى وهو الامتداد^(١) .

بهذا نجد أن الفكرة الواضحة المتميزة فى تصورنا للعالم الخارجى هى فكرة "الامتداد" . يقول "ديكارت" : "ولما كان الله لا يخدعنا لما فى هذا من منافاة لطبيعته وحب علينا أن نستنتج وجود جوهر ممتد طويلاً وعرضاً وعمقاً ، وقائم الآن فى العلم وحاصل على كل ما نعرف له من خصائص . وهذا الجوهر هو ما يصح تسميته بالجسم أو جوهر الأشياء المادية"^(٢) .

فالقول بطبيعة الجوهر الجسمانى هو الامتداد فى الطول والعرض والعمق . وقد ذهب "ديكارت" إلى القول بأنه لا توجد لدينا معرفة واضحة و متميزة بكيفيات المعطيات الحسية أى معرفة بقواها الخفية . ومن أجل ذلك استنتج "ديكارت" أنه لا وجود لمثل هذه القوى الخفية^(٣) . فنحن إذا دققنا النظر وبحسنا فلن نجد فى تصوراتنا لعالم الأشياء

(١) انظر : الفلسفة الحديثة . د/ محمد على أبو ريان . ص ٨٢ ، ٨٣ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٨٢ ، ٨٣ .

(٣) مبادئ الفلسفة . ديكارت . ترجمة : د/ عثمان أمين . ص ٥٣ .

من حولنا إلا فكرة واحدة نستطيع أن نقول عنها إنها فكرة متميزة وواضحة ، ومهما تغيرت الصفات الحسية فهي دائمة وباقية ، وهذه الفكرة هي فكرة " الامتداد " . ولكن الامتداد المقصود هنا ليس امتداداً حسيّاً يدركه المرء بحواسه وخياله وإنما هو امتداد ذهني مجرد من الألوان والأصوات وما شاكلها من الصفات أو الكيفيات الثانوية للأشياء ، فالمادة إذن ليست شيئاً غير هذا الامتداد المجرد الذي يدركه الذهن .

وهكذا حدد " ديكارت " مفهومه للمادة تحديداً واضحاً ، وأصبحت الطبيعة باعتبارها مفهوماً شاملاً للوجود المادي - نسقاً مستقلاً يدركه الذهن إدراكاً عقلياً كما أصبح تفسير كل أحداث الطبيعة يتم عن طريق العلاقات العلية المادية .

ولم يكن المذهب العقلي " لديكارت " يقنع بإرجاع كل أحداث الطبيعة إلى أحداث فيزيائية ، ورد كل شيء فيزيائي إلى شيء ميكانيكي آلي ، وإنما يتحتم عليه أيضاً أن يحول ما هو ميكانيكي إلى ما هو رياضي^(١) .

فالمادة والمكان أو الامتداد ينبغي أن تكون شيئاً واحداً . وهكذا جعل " ديكارت " المادة والفضاء الهندسي شيئاً واحداً خاضعاً لمطالب البرهنة الرياضية الدقيقة

يقول " ديكارت " في هذا الصدد : " أقر هنا صراحة أنني لا أعرف مادة أخرى للأشياء الجسمية غير المادة التي يمكن أن تنقسم وأن تتشكل ، وأن تتحرك على وجوه مختلفة ، أعنى المادة التي يسميها أصحاب الهندسة كماً أو مقداراً والتي يجعلونها موضوعاً لبراهينهم^(٢) .

العلاقة بين النفس والبدن !

الإنسان يتكون من نفس وجسم . ونفسه جوهر روحي ، وهي ليست مؤلفة من مادة تضاف إليها خاصية الامتداد ، بل هي عقل خاصيته الفكر ، وقد تحققنا من ذلك عن

(١) انظر : مهيّد للفلسفة . د/ محمود حمدي زقزوق . ص ٢٧٢ .

(٢) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١١٥ ، ١١٦ .

طريق " الكوجيتو " إذن فقد أثبت " ديكارت " عن طريق " الكوجيتو " . وجود هذه النفس أو هذا الجوهر الروحي . يبقى إذن أن نوضح علاقة هذا الجوهر بجسم الإنسان وبسائر موضوعات العالم الخارجى .

إن ما تلتقاه النفس إن هو إلا إحساسات وأفكار غامضة تحدثها الموضوعات الخارجية على صورة تنبيهات ، فالموضوعات الخارجية وكذلك سائر أعضاء الجسم تؤثر فى أعصابنا و تنبهنا ، فنترجم هذه التنبيهات أو هذه التأثيرات العصبية على صورة إحساسات وأفكار غامضة . وهذا هو تفسير الإدراك الحسى عند "ديكارت" فهو ليس سوى علمية منبه واستجابة أو مؤثر ومتأثر ، والمؤثر هو الموضوع الخارجى أو أعضاء الجسم نفسها ، أما المتأثر فهى الأعصاب . ويصبح الفعل هو تنبيه هذه الأعصاب ، أما النتيجة فهى شعور إحساس أو بفكر غامض .

والنفس كذلك قد تحدث الحركة فى الجسم عن طريق الإرادة ، وذلك مثلاً حينما يعتزم أى فرد الانتقال من مكان إلى آخر أو تحريك أطرافه أو محاولة الكلام أو الشخصوص ببصره إلى موضوع ما . وكذلك فإننا نجد الفرد يتصل بالأفراد الآخرين عن طريق أعضاء جسمه .

وقد تحصل الانفعالات فى النفس نتيجة للاضطرابات التى تحدثها العمليات العضوية ، فتكون هذه الانفعالات سبباً فى نشأة الفكر الغامض ، وعلى العكس من ذلك نجد أن الفكر الجلى الواضح يصدر من الحلس العقلى فى حرية واستقلال . فأماننا من ناحية ، مصدر الأفكار الغامضة وهى الانفعالات . ومن ناحية أخرى مصدر الأفكار الجلية الواضحة وهى الحلس .

هذا رأى الذى يعرضه " ديكارت " ويبين فيه تأثير الجسم فى النفس وتأثير النفس فى الجسم ، يعبر عن التفاعل المتبادل أو التأثير المتبادل بين النفس والجسم . فالجسم يؤثر

أحياناً في العقل ، والعقل يرشد ويدبر الجسم أحياناً أخرى ، وعن طريق تدبيره للجسم يحدث تغيرات في الموضوعات الخارجية .

لقد كان " ديكارت " مؤمناً باتحاد النفس بالجسم من حيث أن هذا الأمر يشهد به الوجدان وتؤيده التجربة ، ولكنه كان يحس بضرورة تقديم تفسير فلسفى أو علمى يثبت صحة هذه التجربة لا سيما بعد أن انتهى به تحليله الفلسفى إلى التمييز التام بين النفس كجوهر روحى والجسم كجوهر مادى وكيف أنهما يصعدان إلى عالَمين منفصلين هما عالم الفكر وعالم الامتداد^(١) .

فهما جوهران منفصلان ، وهما ضدان لا يجتمعان كالنار والثلج ، أو الأسود والأبيض ولكنه لا يستطيع أن ينكر ما نشاهده من ارتباط عقل الإنسان وجسمه ارتباطاً يجعل منهما وحدة متماسكة متصلة^(٢) . فكيف يمكن أن يوفق بين مذهبه وبين ما نشاهده ؟ هنا تظهر صعوبات كثيرة شعر بها " ديكارت " نفسه ، وهنا تظهر نقطة الضعف الحقيقية للثنائية الديكارتية ، إذ يصطدم فى الإنسان ، الذى هو نفس وبدن فى الوقت نفسه - كلاهما جوهرى الحقيقة الواقعة مع بعضها - فالجسم له تعلق بنفس مفكرة ، وكما يستحيل إنكار ما للنفس من أثر على الجسم وما للجسم من أثر على النفس ، فكذلك يستحيل أيضاً تصور تلك العلاقة تصوراً واضحاً فى مذهب بلّغ أشد المبالغة فى تقرير الثنائية ، والفصل التام بين جوهرين متباينين أشد التباين

فكيف يتصور " ديكارت " العلاقة بين النفس والجسم ؟ إن الاتحاد بينهما أمر واقع لاشك فيه ، وقد اعترف " ديكارت " ببداية هذا الاتحاد بين النفس والجسم وقال : " إن ذلك الاتحاد ينكشف لنا فى كل لحظة بتجربة هى أولى التجارب وأشدّها بداهة " . وهذا يعنى أن هذا الاتحاد ليس فى حاجة إلى إيضاح ، وأن محاولة إبطاحه لس نزيده إلا غموضاً

(١) انظر : الفلسفة الحديثة د/ محمد على أبوريان . ص ٨٦ ، ٨٧

(٢) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . د/ زكى نجيب محمود ، أحمد أمين . ص ٨٢

كما يقول " ديكارت " فإننا نريده غموضاً حين نزعم توضيحه بغيره .^(١)

- وقد وضع " ديكارت " نظرية غريبة يفسر بها التأثير المتبادل بين النفس والجسم وبناء على هذه النظرية تقوم الغدة الصنوبرية الموجودة في المخ بعملية التأثير المتبادل بين النفس والجسم ، حيث تتلقى الأوامر من النفس وتقوم بتوصيلها إلى الأعصاب فالعضلات ، ومن ناحية أخرى تتلقى من الأعصاب الرسائل التي ترد إليها من العالم الخارجي وتقوم بإرسالها إلى النفس .

ومن الواضح أن محاولة " ديكارت " لحل هذا الإشكال لم تكن محاولة موفقة وذلك لأن فكرة التوسط الديكارتية هذه فكرة تحوطها صعوبات كثيرة . وإنه لمن الصعب على المرء تصور انتقال تأثيرات واقعية بين نوعين من الوجود غريبين عن بعضهما على هذا النحو (أى بين الوعى الباطنى الخالص وبين الوجود المتحرك الممتد فى المكان) .

ونظراً لأن " ديكارت " قد وضع كلا الجوهرين فى مقابل بعضهما بطريقة مبالغ فيها أشد المبالغة ، فإنه لا يمكن أن يؤثر كل منهما فى الآخر ، وكيف يمكن لحقيقة واقعة غير مادية مثل النفس أن يكون لها مقر رئيسى فى غدة لا يمكن أن تكون إلا غدة مادية ؟

ومع ذلك يمكن القول بأن فلسفته تستطيع فى نهاية الأمر التغلب على هذه الثنائية بفضل مفهومه للخلق ، نظراً لأن ميتافيزيقا " ديكارت " لم تقف عند ثنائية جوهر العالم ، فالله أو الروح اللامتناهى قد خلق النفوس وخلق المادة ووفق بينهما ومن أجل ذلك فهو مصدر كل الحقيقة الواقعة^(٢) .

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمد زقزوق . ص ١١٩ - ١٢٠ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٢١ .

٤. أثر "ديكارت" على المجتمع الأوربي

لقد كان لفلسفة "ديكارت" إسهام كبير فى تطور الفكر الفلسفى ، حيث أحدثت أفكاره أثارا بعيدة المدى فى كل الأقطار الأوربية . واعتبرت فلسفته أكبر ثورة فلسفية عرفها التاريخ منذ "سقراط حتى "كانط " .

- فى القرن السابع عشر كان للمذهب العقلى الديكارتى ، ومبدأ " الأفكار الواضحة المميزة " أكبر الأثر فى الحياة الفكرية الإنجليزية . وقد اعترف " لوك " بمال " ديكارت " من فضل عظيم على الفلسفة ، فقال : " بعد أن عكف الناس على تعلم الفلسفة وتعليمها طبقاً لمختلف المبادئ طوال هذه المئات من السنين ، نهض فى ركن من أركان العالم شخص غير وجه الأمور ، وشرع يبين أن جميع من سبقوه لم يفهموا من مبادئ الطبيعة شيئاً . ولم يكن ادعاءً ولا غروراً ، بل يلزمنا أن نقر بأن هذا الفيلسوف الجديد قد منحنا للنظر فى الأشياء الطبيعية ، نوراً أكثر مما منحنا الفلاسفة الآخرون عن بكرة أبيهم " .

فقدّم ذلك المذهب للناس تأويلاً جديداً للعلم وبقينا ثابتاً للدين ؛ وامتزج المذهب بالنزعة التحريرية الإنجليزية ^(١) .

وذلك لأن الفكر الديكارتى استطاع أن يحرر العقول من جمود التقاليد ، فهو أول من دعا إلى تحرير الفكر والاصطباغ بالروح العلمية فى العصور الحديثة فى كل أوربا عن طريق الشك ، لأن الشك هو أول مميزات الروح العلمية .

ولما أرادت ألمانيا أن تتحرر من ربة الفلسفة المدرسية ، أقبلت على "ديكارت" واتخذت مذهبه مذهباً لها . والحق أن "ديكارت" ترك أبلغ الآثار فى مختلف المفكرين الألمان فى القرن السابع عشر ولا سيما عند "ليبنتر" الذى تلقى من وحي الفيلسوف الفرنسى خطرات وآراء كثيرة تجلت فى نظريته فى المعرفة وهى نظريته فى الجوهر الفرد "موناولوجيا" فقد دفعته إلى تكوين حلول وحيدة فى فلسفته وإذا كان "ليبنتر" نفسه

(١) انظر : ديكارت . د/ عثمان أمين . ص ٣١٤ .

قد بذل جهداً كبيراً لتفنيد بعض النظريات الديكارتية الخاصة، فإن هذه المعارضة نفسها واضحة الدلالة على ما بلغه الفكر انديكارتي من عمق وما تركه من آثار. ^(١)

ولقد تميزت فلسفة "ديكارت" بالطابع العقلي الصريح الذي يمارس حرية البحث واستقلال الفكر، واصطناع النقد لجميع معتقداتهم ومألوفهم، لكيلا يستبقوا منها إلا ما يتبين لهم بدهاة العقل حقاً. ^(٢)

وكان من آثار الروح الديكارتية أن انطلقت الأذهان من عقائدها، وأرادت أن تخضع للفحص والنقد كل شيء، وطالبت بتوخى البدهاة حتى في الأمور التي لم تكن تتناول إليها العقول؛ واستعملها أهل الجراءة من المفكرين سلاحاً لتقويض أسس الاعتقاد والإيمان. ودارت الأيام وإذ بالروح الديكارتية تبلغ من القوة والنفوذ أبعد الآماد حتى أصبحت كما تنبأ "بوسويه"، وكما قال "كراكيول": "أخطر أعداء المسيحية!" ^(٣).

كما تنبأ بعض مفكرى القرن السابع عشر بما ينشأ عن الفلسفة الديكارتية في المستقبل من خطر على الدين، فقال "بسكال" في خطراته: "لا أستطيع أن أغفر لـ "ديكارت" أنه كان يود في فلسفته كلها لو تيسر له أن يستغنى عن الله. لكنه كان مضطراً حيناً ما أن يجعله يغمز العالم بغمزة من طرف السبابة، وكأنه بعد ذلك لا يدرى ما هو صانع بالله". وكتب "بوسويه" في "رسالة إلى تلميذ لمسيو مالبرانش" (٢١ مايو سنة ١٦٨٧): "لا أكنم عنك شيئاً: إننى أرى لا فى هذا الموضوع من مسألة الطبيعة والفضل الإلهى وحده، بل فى مواضع كثيرة أخرى من مسائل الدين ذات الخطر، أرى معركة كبرى يشنها أصحابها على الكنيسة باسم الفلسفة الديكارتية؛ فسيقوم من مبادئها التى ستفهم على غير وجهها فيما أرى أكثر من بدعة دينية. وإننى أتنبأ بأن النتائج التى تستخلص منها ستكون مخالفة للعقائد التى أتى بها آباؤنا، وسوف تجعلها كريهة وسنضيع

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٣١٥، ٣١٦.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ٣١٩.

(٣) انظر: المرجع السابق. ص ٣٢٠، ٣٢١.

على الكنيسة كل ما كانت ترجو من ورائها من ثمرة كى تثبت فى عقول الفلاسفة بقاء النفس وأن فيها عنصراً إلهياً^(١).

من أجل هذا يقرر "جون لويس" بأن "ديكارت" أحل البحث الحر محل الخضوع للسلطة والبرهنة العقلية محل الإيمان . وهو بذلك مؤسس فلسفة التنوير .^(٢)

- وفى القرن الثامن عشر ظهر فلاسفة ليقرروا باسم الفلسفة الديكارتية أن الحقائق التى يقال عنها "حقائق منزلة" هى من اختصاص العقل القائم على البدهة ؛ مثلها فى ذلك مثل سائر الآراء الإنسانية ، وحاولوا أن يبينوا :

أولاً : أن الوحي ليس واقعة ثابتة مقررة .

ثانياً : أنه يلحق عقائد لا يقبلها إنسان يريد أن يستعمل عقله وأن لا يلغى ملكة التفكير فيه . وسار "فولتير" فى طليعة المخارين . ومهما يكن رأى فى بحوث "فولتير" فى الدين وفى قيمة تأويلاته ، فمن المحقق أن نقده للعقائد الدينية ، ذلك النقد المصوب فى قالب التهكم اللازم إنما هو تطبيق للقاعدة الديكارتية المشهورة قاعدة البدهة . والواقع أن رفضه للتعاليم المسيحية المتصلة بمسائل التثليث والتجسيد وما إليها إنما يفيد رفضه أن "يتقبل شيئاً على أنه حق ما لم يتبين له بالبدهة أنه كذلك" . فالتحرر العقلى الذى كان ثمرة لجهنود "فولتير" و "مونتسكيو" و "ديدور" و "هلفسيوس" وغيرهم من جماعة "أصحاب الموسوعة" الفرنسية فى القرن الثامن عشر ، كان من أثر المذهب العقلى الديكارتى . وبفضل تلك المحاولات جميعاً ، أمكن أن ينفذ النقد والبحث إلى الأمور الدينية والسياسية والاجتماعية ، وكانت تلك المحاولات محرمات عليه من قبل . وما أسرع أن انطلق فلاسفة القرن الثامن عشر مغامرين بأنفسهم معلنين الحرب على البؤس والجهل والظلم والقبح معارضين الفكرة القديمة فكرة ، "القومى" بفكرة "الإنسانية" التى تذهب قديماً إلى الأخوة العامة مجاوزة ما بين المعتقدات والملل والأهاليان من فروق وحدود^(٣).

وفى القرن الثامن عشر أيضاً قبل "كانط" أدى انتشار فكر "ديكارت" الذى يمثل "فولف"

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٣٢١ ، ٣٢٢ .

(٢) انظر : مدخل إلى النسفة . جون لويس . ص ٨٧ .

(٣) انظر : ديكارت . د/ عثمان أمين . ص ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ .

و" كولوايرج " الذى اهتم بتأملات " ديكارت " وكان بعدها من أهم كتبه. وجاءت المثالية الألمانية عند " كانط " و" المثالية " الكانطية الجديدة " (عند فشته وشوبنهاور) موافقتين لبداية المثالية الديكارتية وإن كانتا قد اختلفتا عنها فى النتائج الواقعية التى انتهت إليها. ولقد رأى " شلنج " أن الطابع الذى يميز الفلسفة الحديثة هو الفصل بين المتناهى واللامتناهى ، وأن " ديكارت " قد عبر عن هذه الثنائية تعبيراً علمياً وما " الفلسفة النقدية " إلا تحقيق تلك الفكرة التى بدأت بـ " ديكارت " (١).

ومن أشهر من تأثروا فى العصر الحديث بفلسفة "ديكارت" الفيلسوف الألماني "أدموند - هوسرل" وهو نفسه يعترف فى مستهل كتابه " تأملات ديكارتيه " بأثر " ديكارت " عليه إذ يقول : " سنحاول أن نتأمل على غرار " ديكارت " ؛ وغنى عن البيان أننا سنحرص على توخى الحكمة فى نقدنا ، وسنكون دائماً مستعدين لأن نحور فى المذهب الديكارتى القديم حينما اقتضانا الأمر ذلك ". ثم يقول "هوسرل" بصدد مذهبه فى " تأمل الظواهرات " (فينومينولوجيا) : " ربما صح أن نسميه ديكارتيه جديدة ، وإن كنا قد اضطررنا الى أن نطرح على التقريب كل ما للديكارتية من فحوى معروف ؛ وذلك لأننا بسطنا بعض المسائل الديكارتية بسطاً قائماً بذاته " (٢).

الخلاصة :

أن المذاهب الكبرى فى الفلسفة الحديثة تنتمى إلى " ديكارت " . ويؤيد هذا " كونوفيشر " الذى يرى أن الفلسفة الديكارتية والمسالك المتعارضة التى سلكتها هى الأصل والشرط اللازم لمذاهب حديثة شتى : كمذهب " المناسبات " لـ " مالبرانش " والواحدية عند " أسبينوزا " والجواهر الفردة عند " ليبنتز " ، والحسيات عند " لوك " والمثالية عند " بركللى " ، والنقد عند " كانط " . وبهذا تكون فلسفة " ديكارت " هى روح الفلسفة والعلم فى العصر الحاضر كما قال " هكسلى " (٣) ومن أجل ذلك اعتبر " ديكارت " زعيماً للفكر الفلسفى الحديث ، بل وأباً للفلسفة الحديثة .

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٣١٦ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٣١٦ ، ٣١٧ .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ٣٢٨ ، ٣٢٩ .

٥- نقد ديكرت

١ - نقد الكوجيتو الديكرتي :

١- إن الكوجيتو الديكرتي وهو " أنا أفكر إذن فأنا موجود " يشتمل على قضيتين بالمنظور الديكرتي ، وهما : أنا أفكر وأنا موجود.

وقد توصل " ديكرت " إلى القضية الأولى أنا أفكر من خلال شكه في كل شيء في الحسيات وفي العقليات وفي الأحلام . . . الخ . وتنبه في النهاية إلى أنه يشك في كل شيء . وتبعاً لذلك ، فهو كائن مفكر ، لأنه يشك ويقرر . . . الخ . ولهذا توصل إلى مقولته الأولى أنا أفكر .

وعلى ذلك ، فهذه القضية ، كناية عن قضية تجريبية وإذا كانت كذلك فإن تصور نقيضها أمر ممكن ومقبول في المنطق ، ومن لدن العقل بمعنى أنه يمكن القول أنا لا أفكر أو تصور الإنسان مثلاً بأنه مخلوق أو كائن غير مفكر .^(١) وعلى ذلك فالقضية الأولى " أنا لا أفكر " قول ينكر نفسه بنفسه .

٢- وإذا كانت القضية " أنا أفكر " قضية تجريبية ، وتصور نقيضها أمر معقول ومقبول سواء من ناحية العقل أو المنطق ، كحال كل القضايا التجريبية ؛ فتكون القضية " أنا أفكر إذن فأنا موجود " هي قضية تحليلية . والقضية التحليلية هي القضية التي لا يضيف عمومها أي شيء جديد إلى موضوعها ؛ أو هي القضية التي يردد فيها عمومها نفس موضوعها .

وبذلك يكون القول " أنا موجود " في القضية " أنا أفكر إذن فأنا موجود " لم يضيف في الواقع أي شيء جديد إلى القضية الأولى " أنا أفكر " ، وذلك نظراً لأنه لا يمكن تصور التفكير أصلاً دون وجود الكائن المفكر . وعلى ذلك ، فالقضية " أنا موجود " متضمنة في القضية " أنا أفكر " . وإذن فالقضية " أنا أفكر " تلغى فعلياً القضية " أنا موجود "

(١) انظر : فلسفة ديكرت ومنهجه . د/ مهدي فضل الله . ص ٩٨ ، ٩٩ .

لأننى لا يمكن أن أفكر إلا إذا كنت موجوداً .^(١)

٣- إذا سلمنا بأن "الكوجيتو" أنا أفكر إذن فأنا موجود " عبارة عن قضية تحليلية فذلك يعنى أن "الكوجيتو" صادق صدقاً مطلقاً ، وذلك لأن من خصائص القضايا التحليلية كالقضايا الرياضية ($2 \times 2 = 4$) والقضايا التكرارية (الشمس هى الشمس) والقضايا التعريفية (الطالب هو الذى يذهب إلى المدرسة) والقضايا المرادفية (الليث هو الأسد ، البر هو القمح) إلخ . . أنها صادقة صدقاً مطلقاً وهذا معناه أن "الكوجيتو" لم يأت بشيء جديد نجهله ، ولم يضيف إلى معارفنا ما لانعرفه .

٤- يرى بعض الفلاسفة والمناطقه^(٢) أن "الكوجيتو" ما هو إلا كناية عن استدلال قياسى ينسج على منوال القياس الأرسطى ، الذى هاجمه " ديكارت " بشدة أضمرت مقدمته الكبرى ، وهى كل مفكر موجود ، ويمكن صياغته على الصورة الآتية :

كل مفكر موجود (مقدمة كبرى)

أنا " ديكارت " أفكر (مقدمة صغرى)

أنا " ديكارت " موجود (نتيجة)

٥- وإذا كان "الكوجيتو" عبارة عن قضية تحليلية ، فذلك يقتضى التسليم بأنه قضية صورية بحته فارغة من أى مضمون تجريبى ، كما هو الحال تماماً ، بالنسبة إلى قضايا المنطق الصورى والرياضيات وما هو صورى لا يمكن أن يصلح أساساً لإثبات أى شيء خارجى أو حسى ، لإثبات أى شيء خارج عن نطاق العقل كإثبات وجود الله أو العالم الخارجى مثلاً ، لأنه من خصائص القضية .

وعلى ذلك فالقضية التحليلية لا تصلح أساساً لأية قضية إخبارية . لأن القضية التحليلية نطاقها العقل ؛ والقضية الإخبارية نطاقها العالم الخارجى ، وأساسها الحس والتجربة . وعلى ذلك ، "الكوجيتو" ، الذى هو عبارة عن قضية تحليلية ، لا يمكن أن يصلح

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٩٩

(٢) مثل جاسندى وأرنو .

أساساً لإثبات وجود الله إثباتاً فعلياً أو حسياً ، وكذلك لإثبات وجود العالم الخارجى^(١)... إلخ

٢- نقد أدلة "ديكارت" فى إثبات وجود الله :

١- اعترض على الدليل الإنسانى بأن فكرة "الكمال" التى يجدها فى نفسه ، ليست موجودة لدى الناس جميعاً . وقد أجاب "ديكارت" على هذا بأن هذه الفكرة ملازمة للذهن الإنسانى ، كما أنها مفطورة فى النفوس . واعترض عليه أيضاً بأننا نتصور "اللامتناهى" و "الكمال" بالسلب لفكرتى "المتناهى" و "الناقص" اللتين نجدتهما فى أنفسنا . لكن "ديكارت" يرى أنها فكرة إيجابية ، لأنها تعبر عن أكمل الحقائق^(٢).

٢- اعترض على دليل الخلق بأنه يستند على مقدمات لا تقبل البرهان ، فهى بمثابة مسلمات وجه إليها اعتراضات ، أهمها :

أن النفس الإنسانية محدودة فلا تستطيع أن تتصور المطلق الذى لا حد له . وأن ذهننا يدرك "اللامتناهى" بوضوح فهو من "اللا محدود" يجذب بالخيال ما تعرضه التجربة من حدود .

وقد أجاب "ديكارت" أن فكرة الكمال واللامتناهى التى هى فى نفسى لها حقيقة خارجية تجاوز ما يفكرى . ومن هذا استخلص أن تلك الحقيقة الخارجية تتضمن بالضرورة وجود علة خارج نفسى علة تملك بالذات كل الكمال الذى يوجد فى فكرتى^(٣).

٣- اعترض على الدليل الأنطولوجى بأن العقل لا يربط بين الأشياء بل يربط بين الأفكار المجردة . والضرورة المنطقية لا تستلزم ضرورة عينية واقعية : فكونى لا أستطيع أن أتصور الكائن الكامل دون أن أتصوره موجوداً لا يستلزم كونه موجوداً بالفعل^(٤).

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٠٠ ، ١٠١ .

(٢) انظر : ديكارت . د/ عثمان أمين . ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١٧١ ، ١٧٢ .

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ١٧٦ .

وقد رفض "كانط"، هذا الدليل الأنطولوجي بشدة^(١). قائلاً إن إثبات وجود الله عينياً عن طريق تحليل فكرة الكمال أو الكمال اللامتناهي، الحائز على كل أنواع الكمال التي نمتلكها عنه في ذهننا، لا تنف أمام النقد. لأن تحليل فكرة الكمال إلى عناصرها المكونة لها - كل صفات الكمال - ومنها صفة "الوجود" ليس إلا عملية عقلية بحتة ولا يجوز الاستناد إلى مجرد تحليل فكرة ذهنية لاستخلاص الوجود الواقعي أو العيني منها. فالشيء الموجود فعلاً، هو الذي يمكن أن يكون موضوعاً للمعرفة العلمية، التي تقوم على كل من العقل والحواس معاً. أما المعارف الميتافيزيقية المتأتبة من التصورات العقلية البحتة، فهي تبقى مجرد معارف غيبية، يتساوى فيها إمكان الغلط مع الصحيح^(٢).

وعلى هذا فالدليل الأنطولوجي في نظر "كانط" يتضمن خلطاً بين الفكر المجرد البحت والواقع المادي، كما هو الحال بالنسبة إلى الفلسفة الأفلاطونية، التي توجد بين الفكر والواقع. وهو يرى أن هذا الدليل الذي يثبت وجود الله، عن طريق فكرة الكائن الكامل الحائز على كل صفات الكمال، والذي أثنى عليه الناس كثيراً وأعجبهم، ليس إلا مضيق للوقت والجهد، فهو دليل واه، لا يثبت أمام النقد. فالإنسان لا يصبح أكثر علماً بمجرد معرفته لمعان أكثر موضوع معين، كما أن التاجر لا يصبح أكثر مالاً إذا ما خطر على باله أن يضيف بضعة أصفار إلى حسابه^(٣).

كما أن هذا الدليل وجه إليه انتقادات أخرى منها أنه يأخذ على "ديكارت" بأنه عرض هذا الدليل في صورة رياضية. ومنها: أن هذا الدليل فيه مغالطة وهذا واضح في قول "ديكارت": "إن مجرد كوني لا أستطيع أن أتصور الله الكامل إلا موجوداً يستلزم أن يكون الوجود غير منفصل عنه. فيترتب على ذلك أنه موجود حقاً".^(٤)

(١) كما رفضه "هيوم" أيضاً.

(٢) انظر: فلسفة ديكارت ومنهجه. د / مهدي فضل الله. ص ١٣٦.

(٣) انظر: ديكارت. د / عثمان أمين. ص ١٧٨، ١٧٩.

(٤) انظر: نفس المصدر. ص ١٨٠.

والمغالطة موجودة في الجملة الأخيرة ، لأن " ديكارت " يرى أنه لا يمكن تصور الله الكامل ، إلا موجوداً ، وذلك لعدم تصور الوجود منفصلاً عن الله ، وهذا ليس بلازم لأن فكرة الله الكامل اللامتناهى ، الموجودة في الذهن ، لا تستلزم وجوداً عينياً فعلياً لله وإنما الذى تستلزمه فقط ، هو الوجود الذهني لأكثر .

ولم يستطع " ديكارت " أن يتخلص من المغالطة التي تكمن في هذا الدليل ، لأن ظاهر هذا الدليل يقوم على مبدأ الذاتية أو الهوية الذى يقتضى أن تكون طبيعة المحمول من نفس طبيعة الموضوع أى أن يكون المحمول موجوداً بالفعل ، إذا كان الموضوع كذلك وموجوداً في الذهن إذا كان الموضوع كذلك . وهذا الدليل يقوم على موضوع هو " الله " متصور في الذهن فقط ، على أنه كامل لا متناه في الكمال . والانتقال من الموضوع المتصور أو الموجود العيني الحسى ، فيه تناقض ظاهر .

فالموجود الذهني مختلف عن الوجود الحسى . والوجود الذهني لا يقتضى بالضرورة الوجود العيني ، وإنما قد يكون العكس هو الصحيح . وبالتالي ، فلا يجوز الانتقال من عالم العقل إلى علم الحس ، ومن عالم الأفكار إلى عالم المادة ، لإثبات ما نريد إثباته وإنما يجوز فقط الاستدلال ضمن نطاق كل من عالم العقل (الأفكار) أو الحس . والاستدلال استناداً عليهما معاً ، يوقع في التناقض والوهم والغلط^(١) . وعلى ذلك فهذا الدليل يريد بتحليل الفكرة إلى عناصرها المقومة أن يصل إلى شيء متميز عن تلك الفكرة خارج عنها . فالمغالطة لا تنكر .^(٢)

وبناءً على ما سبق : نجد أن جميع أدلة " ديكارت " ، على وجود الله ، تستند إلى فكرة الكائن الكامل ، الموجودة في الذهن .

وقد انتقدها فلاسفة كثيرون ، منهم " كانط " و" هيوم " و" جاسندي " .^(٣)

(١) انظر : فلسفة ديكارت ومنهجه . د/ مهدي فضل الله . ص ١٣٨ ، ١٣٩ .

(٢) انظر : ديكارت . د/ عثمان أمين . ص ١٨١ .

(٣) انظر : فلسفة ديكارت ومنهجه . د/ مهدي فضل الله . ص ١٤٥ ، ١٤٦ .

٣- الدور الديكارتي^(١) :

لقد وقع " ديكارت " وهو فى محاولته لإثبات وجود الله ، فى الدور الديكارتي أو المصادرة على المطلوب .

ويتلخص فى أنه يثبت وجود الله ، بالاستناد إلى أن لدينا فى ذهننا، فكرة واضحة متميزة عنه ، هى فكرة الكائن الكامل اللامتناهى الكمال ؛ ثم يثبت من جهة أخرى صحة هذه الفكرة ، بالاستناد إلى الله الذى هو مصدرها . أى أن " ديكارت " يستند إلى فكرة الكائن الكامل الموجودة فى الذهن ، وجوداً واضحاً متميزاً لإثبات وجود الله ؛ ثم يستند إلى وجود الله ، لإثبات بدهة فكرة الكائن الكامل ووضوحها وتميزها وصدقها .

ومن أشهر الذين اعترضوا على الدور الديكارتي ، أحد مناطق بورت رويال - Port Royal " أرنو (Arnauld) الذى يوجه كلامه إلى " ديكارت " قائلاً : " إنك تذهب إلى القول : إن الفكرة الواضحة المتميزة ، حقيقية ، لأن الله موجود ولأنه خالق تلك الفكرة ، لأنه ليس خداعاً . ولكنك تقول من جهة أخرى ، إن الله موجود ، لأنه خالق صادق ، ولأن لديك عنه فكرة واضحة . فالدور ظاهر لا يخفى على أحد " (٢) . وكان رد " ديكارت " على هذا النقد ، مثنياً فى تمييزه بين نوعين من المعرفة : المعرفة البديهية التى تقوم على أساسين : الوضوح والتميز والمعرفة الاستنباطية التى تقوم على الاستقلال المؤسس على مقدمات قد تطول وقد تقصر ، وهى بحاجة إلى الله لضمان صديقها ، أو صدق نتيجة فيها لأن هذه النتيجة لم تعد بديهية ، بالرغم من أنها منبثقة على مقدمات بديهية . لكن رد " ديكارت " هذا ، لا يرفع الدور الذى وقع فيه ، وإنما على العكس ، يثبتته . (٣)

(١) والدور هو إثبات فكرة ما ، بالاستناد إلى فكرة أخرى ؛ ثم إثبات هذه الفكرة ، بالاستناد إلى الفكرة الأولى .

[انظر : فلسفة ديكارت ومنهجه . د/ مهدى فضل الله . ص ١٥٠] .

(٢) انظر : فلسفة ديكارت ومنهجه . د/ مهدى فضل الله . ص ١٥٠ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١٥٠ ، ١٥١ .

بين يبيكون وديكارت

لقد حاول " لالند " أن يوضح الصلة بين أعمال " فرنسيس بيكون " و " المقال فى المنهج " لـ " ديكارت " و " القواعد لهداية العقل " فوجد أن كلاهما يبحث عن منهج عقلى لدراسة الواقع ، ويستخدمان التجربة المباشرة لمعرفة العالم . ولكن بقدر ما كان " بيكون " يؤمن بصفات كيفية الأشياء ، فإن " ديكارت " يؤمن " بالكم " وبتطبيق الرياضيات على الطبيعة . فضلاً عن ذلك ، فقد كان " ديكارت " عالماً رياضياً وطبيعياً بكل معنى الكلمة ، فى الوقت الذى لم يقدّم فيه " بيكون " أية جهود علمية خالصة ^(١).

(١) انظر : الفكر الفلسفى . تأليف : د/ نازلى إسماعيل حسين . ص ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

٢. أسبينوزا

- (١) حياته.
- (٢) مؤلفاته.
- (٣) فلسفة أسبينوزا:
 - أولا : الجوهر (الله).
 - خصائص الجوهر .
 - أدلة وجود الله عند أسبينوزا ..
 - ثانيا : العرض .
 - ثالثا : المعرفة .
 - رابعا : الأخلاق .
- (٤) أثر أسبينوزا على المجتمع الأوروبي .

أسبينوزا ١٦٢٢-١٦٧٧

١- حياته :

ولد " باروخ أسبينوزا " فى مدينة أمستردام فى ٢٤ من نوفمبر عام ١٦٣٢ لأسرة يهودية برتغالية هربت من الاضطهاد هناك إلى هولندا^(١)، وكان "أسبينوزا" محباً للاطلاع شغوفاً بطلب العلم والمعرفة . وكان أبوه يعده ليكون حبراً من أحبار اليهود فبعثه إلى مدرسة حاخام مشهور يدعى مورتيرا (Morteira) فتعلّم على يديه اللغة العبرية وتلقن أصول التلمود والكابال^(٢).

فدرس الديانة اليهودية وتاريخ اليهود ، ثم درس الفلسفة اليهودية وهى تلك الفلسفة التى خلفها فلاسفة اليهود بالاندلس ، ومن بين هؤلاء " ابن ميمون " و "ابن عزرا" و " حسداى ابن شبروت " و " ابن جبريل " و " موسى القرطبي " . وقد كانت فلسفتهم متأثرة بفلسفة المسلمين .^(٣)

ثم التمس " أسبينوزا " دراسة اللغة اللاتينية لدى طبيب يدعى "فان دن إنده " (van den Ende) ، مما ساعده على اكتشاف فلاسفة القرون الوسطى ، وعلى رأسهم القديس " توما الأكويني " وفلاسفة عصر النهضة ، ومن بينهم "فيتشينو" و " برونو " وفلاسفة العصر الحديث من أمثال " بيكون " و " هوبز " و " ديكارت " .^(٤)

(١) من المعروف أن فترة الحكم الإسلامى لاسبانيا والبرتغال كانت تمثل عصر الازدهار الحقيقى بالنسبة لليهود -ولكن الأوضاع قد تغيرت بعد سقوط الحكم الإسلامى فى تلك البلاد ، فاضطر اليهود إلى الرحيل هرباً من الاضطهاد المسيحى ، فقد أتاح خروج المسلمين من أاسبانيا والبرتغال - كما يقول " برتراندرسل " - الفرصة لحاكم التنقيش لى تنشر حكماً يسوده التعصب الدينى . وبذلك فقد اليهود - كما يقول "ول ديورانت " أيضاً - " الحرية التى تمتعوا بها وعاشوا فى ظلها تحت حكم المسلمين المتساهل للتسامح وزحف ديوان التنقيش عليهم ، وخبرهم بين التعميد ومزاولة الشعائر المسيحية وبين النفى وتعميد أمواتهم " .
(انظر : قصة الفلسفة . ص ١٨٦ ، حكمة الغرب ج ٢ . ص ٧٦)

(٢) التلمود كتاب دينى يتضمن مجموع الشرائع اليهودية وتفسيرها ، ويعنى لغزياً التعليم . وهو ينقسم إلى قسمين : للشنا وهو الشرائع المكتوبة ، والجيمار . هو تفسير لها . أما " الكابال " فهو تفسير سرى لتعاليم التوراة يتناقله المريدون خلفاً عن سلف .

(٣) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٣٠ . دار الطباعة المحمدية .

(٤) انظر : علم الأخلاق . أسبينوزا . ترجمة / جلال الدين سعيد ص ٩ . دار الجنوب للنشر - تونس .

وكان "فان دن إنده" مهتماً بتعليم تلاميذه أموراً أخرى غير اللاتينية والرياضيات "ويزرع عقول الناشئين ببذور الإلحاد الأولى". وعلى هذا النحو، وجد "أسبينوزا" نفسه وهو يعمل على "فان دن إنده" تجاه أنماط فكرية ومذاهب ومبادئ مخالفة كل المخالفة لتلك التي عرفها في أسرته، وتلك التي عرفها معلموه وزملاؤه في الدراسة. وقد حملته دراساته العلمية ومطالعته إلى معارضة التفكير في كل ما تلقاه عن الرسلانيين في المدرسة الإكليريكية. ومنذ ذلك الحين، لم يعد يتردد على البيعة تردداً كافياً، وأصبحت عنايته بالطقوس الدينية أقل مما كانت عليه، وحمل من الفكر مالا يمكن للديانة اليهودية أن ترضى به وقد حاول بعضهم رده إلى حظيرة الدين. وقد حكم عليه حكاهم "أمستردام" النفي مدة أشهر^(١). فلجأ إلى إحدى ضواحي "أمستردام"، بعدما لقيه من محاولة اغتيال من طرف بعض المتعصبين، وبعد تنازله التلقائي عن حقوقه في تركه أبيه على إثر ما دبرته له أخته من دسائس دينية لحرمانه من الميراث^(٢). وقام بتغيير اسمه العبري "باروخ" إلى "بنديكتوس Benedictus" - في "أوفر كرك onwerkerk

بإحدى ضواحي "أمستردام".^(٣) وبقي "أسبينوزا" مدة من الزمن "بأوفر كرك onwerkerk" حيث كان لابد له من تعلم حرفة يقات منها فروع في صقل الزجاج الذي تصنع منه عدسات المقراب والمرصد؛ ثم استقر بقرية "رينسبرغ Rijnsburg" قرب "لايد leyd" في عام ١٦٦٠^(٤). ثم أقام بعد ذلك في ضواحي لاهاي وفي السنوات الست الأخيرة من حياته أقام في مدينة لاهاي نزولاً على الحاح بعض أصدقائه. وقد توفي بعد إصابته بمرض السل الذي عاني منه طويلاً. وكانت وفاته في الحادي والعشرين من شهر فبراير عام ١٦٧٧ عن عمر لا يتجاوز الأربعة والأربعين^(٥).

(١) انظر: أسبينوزا. أندريه كريسون. ترجمة: تيسو شيخ الأرض ص ١١. دار الأنوار بروت ط ١٩٦٦.

(٢) انظر: علم الأخلاق. أسبينوزا. ص ٩.

(٣) انظر: أسبينوزا. أندريه كريسون ص ١٣.

(٤) انظر: علم الأخلاق. أسبينوزا. ص ٩.

(٥) انظر: أسبينوزا. أندريه كريسون. ص ٢٣.

٢- مؤلفاته :

لقد اتخذ " أسبينوزا " لنفسه شعاراً هو : " كن حذراً " . وقد شاء أن يكون أميناً على هذا الشعار ، فلم ينشر النتائج التي توصل إليها في تأملاته^(١) . ولا ييوح بتعاليمه وأفكاره إلا لمن يثق في قوة أخلاقه ، ويتوهم فيه أنه على قدر كاف من الإدراك والفهم وربما هذا يفسر لنا السبب الذي جعل "أسبينوزا" يمتنع عن نشر مؤلفاته طول حياته فيما عدا كتابين اثنين فقط ، ظهر أولهما وعلى غلافه اسم المؤلف ، أما الكتاب الثاني فقد نشر دون ذكر اسم مؤلفه .^(٢)

وأهم مؤلفاته :

(١) مبادئ في فلسفة " ديكارت " . وملحقه الصادر بعنوان " خواطر ميتافيزيقية " . وقد نُشر هذا الكتاب بأستردام سنة ١٦٦٣ .^(٣) وفيه يعرض "أسبينوزا" فكر " ديكارت " ، لا فكره هو ، وقد ذاع صيته ، نظراً إلى ما توخاه من دقة وصرامة في عرض أفكار الفيلسوف الفرنسي بأسلوب هندسي يعتمد الحدود والأوليات والمصادر والقضايا والبراهين .^(٤) وهذا الكتاب أملاه "أسبينوزا" على أحد الشباب الذي رغب صديقه الحبيب "لودفيج ماير" ، وهذا الكتاب هو الوحيد الذي نشر في حياته مصحوباً بذكر اسمه على غلافه .^(٥)

(٢) " رسالة في اللاهوت والسياسة " ورغم أن هذا الكتاب قد نشر بأستردام سنة ١٦٧٠ ، فقد كُتب على الغلاف أنه طُبع في " هامبورغ " بألمانيا ، ولم يُذكر اسم صاحبه .^(٦) وعلى الرغم من تصدى السلطات لها وتحريم تداولها فإن ذلك كان سبباً في

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٦ .

(٢) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٣) انظر : علم الأخلاق . سبينوزا . ص ١١ .

(٤) انظر . رسالة في إصلاح العقل . سبينوزا . ترجمة /جلال الدين سعيد . ص ١٢ دار الجنوب للنشر . تونس .

(٥) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٣٢ .

(٦) انظر : علم الأخلاق . سبينوزا . ص ١١ .

انتشارها تحت عناوين أخرى. وقد وضع "أسيينوزا" في هذه الرسالة مقصده بقوله :
 " وفيها تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على سلامة الدولة
 بل إن في القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها في آن واحد ".
 وهذه الرسالة ترجمها إلى العربية الدكتور/ حسن حنفي ، ونشرتها الهيئة العامة للتأليف
 والنشر عام ١٩٧١ م ^(١) .

(٣) " رسالة في إصلاح العقل " . وقد شرع في تأليفها عام ١٦٦١ إلا أنه توقف عن
 إنجازها وانتقل إلى " فوربرج Voorburg " ولعل اهتمام " أسيينوزا " بأحداث الساعة
 هو ما شغله عن إتمام الرسالة في إصلاح العقل ^(٢) .

وفي هذه الرسالة بين " أسيينوزا " المنهج الصحيح الذي يؤدي إلى معرفة الأشياء معرفة
 حقيقة . وهذه الرسالة ترجمها إلى العربية جلال الدين سعيد ، ونشرتها دار الجنوب للنشر
 بتونس .

(٤) " علم الأخلاق " . ولقد اصطنع " أسيينوزا " في هذا الكتاب منهج الرياضيين في
 الهندسة ، وأسرف في اصطناع هذا المنهج ، حتى لقد جاء كتابه أشبه بكتب علماء
 الهندسة منه بكتب الفلاسفة لما تضمنه من تعريفات وبديهيات ومصادرات وقضايا
 وبراهين وحواشي وما إلى ذلك مما يصطنعه علماء الهندسة في كتبهم ورسائلهم .

وقد تباينت الآراء وختلفت التأويلات حول علم الأخلاق " لـ أسيينوزا " ، إلا
 أن علم الأخلاق إنما هو تحقيق للمشروع الذي خطه " أسيينوزا " في الرسالة في إصلاح
 العقل . فإذا كان المطلوب من علم الأخلاق أن يقودنا بتدرج نحو " معرفة اتحاد النفس
 الناطقة بالطبيعة كلها " ، فإنه يجوز النظر إلى الرسالة في إصلاح العقل على أنها رسالة
 إعدادية يمهّد بها صاحبها لمشروعه الأخلاقي ويبحث على البحث عن الخير الأعظم . وعلى
 هذا الاعتبار فإنه لا ينبغي لغايات هذه الرسالة السهجة والمعرفية أن نخفي عنا مقاصدها

(١) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د / حمود زقزوق . ص ١٣٢

(٢) انظر : رسالة في إصلاح العقل . سبينوزا ص ٩ ، ١٠ .

الأخلاقية. (١)

وهذا الكتاب هو أهم كتبه على الأخلاق ، ومع ذلك لم ينشره في حياته خشية أن يعيبه من السجن والتعذيب ما أصاب غيره ممن نشروا آراء مماثلة . (٢)

وهذا الكتاب ترجمة إلى العربية لجلال الدين سعيد ونشرته دار الجنوب للنشر بتونس .

(٥) " الرسالة السياسية " . ألفها " أسبينوزا " في الفترة ما بين ١٦٧٥ و ١٦٧٧ فحال الموت دون إتمامها ونشرت على ما هي عليه ، وفيها توسع صاحبها في تحليل المبادئ التي وضعها في الرسالة اللاهوتية السياسية ، فتناول بالدرس مسألة الدولة والملك والأنظمة الملكية والأرستقراطية والديمقراطية (٣) .

(٦) رسالة في " الله والإنسان وسعادته " وهي رسالة قصيرة كتبها لدائرة محدودة من الأصدقاء ، ولكنها مهمة جداً لتوضيح كتاب " الأخلاق " ، وتعد تمهيداً ومقدمة لهذا الكتاب . (٤)

(١) انظر : رسالة في إصلاح العقل . سبينوزا . ص ١٤ ، ١٧ ، ١٨ .

(٢) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٣٤ .

(٣) انظر : رسالة في إصلاح العقل . سبينوزا ص ٢١ .

(٤) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق ص ١٣٤ .

٣- فلسفة أسبينوزا

أولاً : الجوهر (الله) :

يعتبر الجوهر عند " أسبينوزا " هو الفكرة الأساسية ، بل هو نقطة الانطلاق في فلسفته وذلك لأنه يهتم بموضوعات العقل الأولى في البحث عن الحقائق الأساسية في الكائنات . ولفظ " جوهر " يوجد له عدة مظاهر مشتركة مع النظرة اللاهوتية المدرسية لله . فاستعمل مصطلح الجوهر للدلالة على لفظ الله^(١) .

ولقد عرف " أسبينوزا " الجوهر بقوله : " أعني بالجوهر ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته : أي مالا يتوقف إنشاء تصوره على تصور شيء آخر " (٢) .

كما عرف " الإله " بـ : " أنه هو الموجود اللامتناهي أي الجوهر المشتمل على صفات لا تنتهي ، كل واحدة منها تتم عن جوهر أزلي وغير متناه " .

ومن هذين التعريفين يتضح أن الإله هو الجوهر الأوحد الذي بدوره لا يوجد أي جوهر ، بل ولا يدرك . ومعنى هذا أن الإله يشتمل في ذاته على كل ما يوجد ، وأنه هو العلة غير المفارقة لكل شيء . (٣)

ويرى " أسبينوزا " أن كلمتي " الله والطبيعة " يحل كل منهما مكان الأخرى ، وذلك لأن الطبيعة بالمعنى العام الذي يعنى الموجود العاد للعاد ويطلق عليه اسم الطبيعة الطابعة أو الخالقة . (٤) فالجوهر من هذه الناحية هو الطبيعة الطابعة uatura uaturans من حيث هو مصدر الصفات والأحوال أو الأعراض .

(١) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ترجمة : د/ أحمد حمدي محمود ص ٩٢ . مطبعة الهيئة المصرية العامة للكتاب .

(٢) علم الأخلاق . أسبينوزا . ترجمة / جلال الدين سعيد . ص ٣٠ .

(٣) انظر : المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة . د/ محمد غلاب ص ١٣١ . دار إحياء الكتب العربية . ١٩٤٨ .

(٤) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٣٧ ، ويقصد بالسيرير بالطبيعة الطابعة قوانين الطبيعة لا الأشياء الحادثة التي تمثلها الظواهر المتناهية .

خصائص الجوهر :

يوجد للجوهر عند " أسبينوزا " خصائص أهمها :

- ١- أنه علة نفسه . أى لا يحتاج ، ولا يمكن أن يحتاج إلى شيء غيره ليبرر وجوده .
- ٢- أن الجوهر لا متناه إذ لو كان محدوداً لكان لتلك الحدود بعض التأثير عليه .^(١)
- ٣- أن الجوهر واحد ، إذ لو كان هناك جوهران أو أكثر لكان كل جوهر يحد الآخر ولبطل أن يكون الجوهر جوهرأى متصورأ بذاته .
- ٤- أن الجوهر أزلى موجود بالضرورة فإذا وجد شيء عداه يكون " صفة " له أو حالأ جزئيا يتجلى فيه الجوهر^(٢) .

يقول " أسبينوزا " : " الله أزلى ، أى أن جميع صفاته أزلية " .

ويقول أيضاً : " أن وجود الله هو ، مثل ماهيته ، حقيقة أزلية "^(٣) .

والحقائق الأزلية لم يفرضها بإرادته ، فهو لا يفعل لغاية ولكنه يفعل بوصفه علة ضرورية.^(٤)

هذا الجوهر الواحد منتشر فى صفات لا تنتهى ، ولكننا لا نعرف منها إلا صفتين وهما : (الفكر والامتداد) . وهاتان الصفتان ليستا جوهرين مختلفين - كما سبق عند " ديكارت " - وإنما هما فقط مظهران من الصفات الإلهية .^(٥)

وبناءً على ماسبق إذا أدركنا أن الجوهر علة ذاته ، لا متناه واحد أزلى ضرورى ، علة حرة لجميع الأشياء ، وجميع الأشياء كامنة فيه . نجد بناءً على هذا أن الجوهر يساوى الله ويساوى فى الوقت نفسه أيضاً عنده مفهوم الطبيعة : وكذا نجد المعادلة التالية فى بداية أفكار أسبينوزا : الجوهر = الله = الطبيعة .

(١) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل . ج ٢ . ص ٨١ . سلسلة عالم المعرفة - الكويت .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ١١١ . دار القلم . بيروت - لبنان .

(٣) علم الأخلاق . سبينوزا . ترجمة . د/جلال الدين سمد . ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٤) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/عمود حمدي زقروق . ص ١٣٦ .

(٥) انظر : المذاهب الفلسفية العظمى . د/محمد غلاب . ص ١٢٢ .

وهذه الأفكار التي توحد بين الله والطبيعة على هذا النحو هي بعينها مذهب وحدة الوجود الذي تجعل الله والعالم حقيقة واحدة^(١).

وإذا كان "أسبينوزا" يساوي بين الله والطبيعة والجوهر ، فالله عنده مشخص وليس له عقل أو إرادة ، لأن هذا الجوهر يعلو فوق العقل والإرادة . ومن ناحية أخرى إذا كان الله يساوي الجوهر ، والجوهر له أعراض وصفات فإن هذا لا يتمشى مع الإله الفاعل الحى الكامل .

ومنا هنا فإله "أسبينوزا" يختلف عن إله الأديان . وقد أدى هذا إلى إثارة رجال الدين عليه^(٢).

أدلة وجود الله عند "أسبينوزا" :

يذهب "أسبينوزا" إلى أن الله أو الجوهر موجود بالضرورة ، وذلك لانتماء الوجود لطبيعة الجوهر . وله عدة أدلة على وجود الله أو الجوهر منها :

١- الدليل الأول : إن تصور الله يعنى تصوره كجوهر . ويتمشى الوجود إلى طبيعة الجوهر ، لأن " من طبيعة الجوهر أن يكون موجوداً " ^(٣) . لأنه لا ينتج عن شيء آخر . ومن ثم فلا يتصور الله إلا كموجود . أما تصور عدم وجوده فيكون محالاً . لأن إنكار وجوده سيحتوى على تناقض ذاتي ، ومن ثم فإنه موجود ^(٤) .

٢- الدليل الثانى : يقول "أسبينوزا" : أنه لا بد أن يكون لكل شيء سبب أو علة معينة تفسر وجود هذا الشيء أو عدم وجوده . والشيء الذى لا يتمتع بوجوده سبب أو علة إنما هو واجب الوجود . ذلك إن لم توجد علة أو سبب لمنع وجود الله أو لنزع الوجود عنه فلا مناص من استخلاص وجوده الضرورى إلا أن افتراض هذه العلة أو السبب يقتضى إما

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ١١١ ، ١١٢ .

(٢) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمد زقزوق . ص ١٣٦ .

(٣) علم الأخلاق . سبينوزا . ص ٣٥ .

(٤) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ترجمة أحمد حمدى محمود . ص ٩٥ .

وجودها ضمن طبيعة الله وإما خارجها أى ضمن جوهر من طبيعة أخرى ، لأنه لو كان هذا الجوهر من نفس طبيعته لكان فى ذلك تسليم بوجود إله . بيد أنه لا يمكن لجوهر من طبيعة مغايرة أن يشارك الله فى شيء وهو لا يمكنه إذاً أن يضع وجوده أو يرفعه . ولما كان عندئذ من غير الممكن أن نجد علة أو سبب نزع الوجود عند الله خارج طبيعته، فمن الضروري إذا أردنا إنكار وجود الله ، أن تتضمن طبيعته الخاصة هذه العلة بحيث تصبح هذه الطبيعة متضمنة لتناقض ؛ إلا أنه من العبث أن تثبت ذلك بالنسبة إلى موجود لا متناه إطلاقاً وفى غاية الكمال . فلا وجود إذن ، فى الله أو خارجه ، لأى علة أو سبب لنزع الوجود عنه ، وبالتالي فإن الله واجب الوجود .^(١)

٣- الدليل الثالث : يقول " أسبينوزا " : " لما كانت القدرة على الوجود هى القوة ، فإنه يترتب على ذلك أنه كلما ازدادت نسبة الواقع الذى ينتمى إلى طبيعة شيء ما كان له بذاته أكثر قدرة على الوجود . وهكذا فإن الكائن اللامتناهى إطلاقاً أعنى الله ، له بذاته قدرة لا محدودة إطلاقاً على الوجود ، وبالتالي فهو موجود إطلاقاً " .^(٢)

ثانياً : العرض :

بعد أن تحدثت عن الجوهر وخصائصه ، نجد " أسبينوزا " يتحدث عما يقابل الجوهر وهو العرض الذى لا يستمد وجوده من ذاته بل وجوده مشروط بغيره . وهذا يمثل عالم الظواهر المتناهية ، أى الطبيعة بوصفها مفهوماً شاملاً للأشياء المتناهية . ويطلق عليها الطبيعة المطبوعة أو المخلوقة (naturauaturata) .

وقد وضع " أسبينوزا " هذه الفكرة فى قوله : " إنى أتصور الله والطبيعة فى صورة تختلف تماماً عن الصورة التى يصورها المسيحيون المتأخرون عادة ، لأننى أعتقد أن الله هو الأصل وليس الطارئ ، وأن الله هو السبب لجميع الأشياء . أقول : إن كل شيء كامن فى الله ، وكل شيء يحيا ويتحرك فى الله ، وإننى متفق فى هذا مع الرسول " بولس "

(١) انظر : علم الأخلاق / سبينوزا . ترجمة / جلال الدين سعيد . ص ٤١ ، ٤٢ .

(٢) نفس المصدر . ص ٤٢ .

وربما أكون متفقاً مع كل واحد من فلاسفة القديم . على الرغم من أن طريقتي تختلف عن طريقتهم ، وقد أحرز على القول أن رأى هو نفس الرأى الذى جاء به العبرانيون فى القديم . على كل حال لقد أخطأ فهمي أولئك الذين يقولون أن غرضي هو أن أبين أن الله والطبيعة شيء واحد ، والقائلون بهذا يفهمون من لفظ الطبيعة كتلة معينة من المادة الجسدية ، إننى لا أقصد ذلك^(١) .

ثم يقول : إن قوانين الطبيعة العامة وأوامر الله الخالدة شيء واحد . وأن كل الأشياء تنشأ من طبيعة الله اللانهائية كما ينشأ من طبيعة المثلث أن زواياه الثلاث تساوى قائمتين . وأن الله بالنسبة إلى العالم كقوانين الدوائر بالنسبة إلى الدوائر كلها . فالله هو السلسلة السببية ، الكامنة وراء كل الأشياء ، وهو قانون تركيب العالم . وهذا الكون المتماثل من الأعراض والأشياء من الله بمثابة الجسر من تصميمه وبنائه ، وتركيبه والقوانين الرياضية والميكانيكية التى بنى عليها .^(٢)

فإرادة الله وقوانين الطبيعة عند "اسبينوزا" اسمان يطلقان على حقيقة واحدة . ويتبع ذلك أن كل الأحداث التى تقع فى العالم ما هى إلا نتيجة آلية لقوانين الطبيعة الثابتة وليست هذه الآلية قاصرة على المادة والجسم فقط كما ذهب "ديكارت" بل يرى "اسبينوزا" أنها تشمل الله والعقل أيضاً .^(٣)

والجوهر اللامتناهى أو الله هو من ناحية امتداد لا متناهى (أى ليس جسماً ، لأن كل جسم يكون محدوداً) ، ومن ناحية أخرى هو فكر لا متناهى (أى ليس فكراً معيناً أو محدوداً) .

وحيث أن كل شيء فى الله ، فإن كل كائن فردى يمكن أن ينظر إليه أيضاً بهذين الاعتبارين : فباعتبار الفكر يظهر الكائن الفردى بوصفه فكراً ، وباعتبار الامتداد يظهر

(١) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت . ترجمة : د/ محمد فتح الله المشمش . ط ٢١٦ ، ٢١٧ مكتبة المعارف - بيروت .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٢١٧ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

بوصفه جسماً . وهكذا ليس هناك جوهران مختلفان ، وإنما هناك جوهر واحد يجب أن ينظر إليه بالاعتبارين المشار إليهما ^(١) .

ثالثاً : المعرفة :

يرى " أسبينوزا " أننا لا نعرف الأشياء إلا إذا تطهر العقل حتى يستطيع الإنسان الاهتداء إلى المعرفة الحقيقية . ووسيلته في تطهير العقل هي التمييز بين أربعة أنواع من المعرفة وذلك كما يلي :

١- المعرفة التي تأتي عن طريق السماع مثل معرفتي بتاريخ ميلادى ، وهى معرفة غير علمية ، لأنها تستند إلى الرأى المتداول والمعرفة الآتية منه لا تتصف باليقين ولا بالكفاية .
٢- المعرفة التي تأتي عن طريق الخبرات الغامضة الناقصة ، وهى عبارة عن الأفكار العامة التي تنشأ في ذهن من تقارب الحالات المتشابهة . وذلك كأن يعرف الطبيب علاجاً عن طريق التأثير العام بنجاح هذا العلاج في شفاء المريض . ولكن الطبيب لم يتوصل إلى هذا العلاج من طريق التجارب العلمية الفاطمة . ومعرفتي أنسى سأموت لكونى رأيت أناساً مثلى ماتوا . فاعتقادنا بمثل هذه الأفكار وأمثالها ، لأننا لم نصادف ظواهر معارضة لها ولم يكن لدينا ما يثبت لنا عدم وجود مثل هذه الظواهر .

٣- المعرفة الاستدلالية : وهى المعرفة التي نستنتج فيها شيئاً من شيء آخر ولكنه ليس كافياً ، مثل : استنتاج العلة من المعلول دون إدراك النحو الذى تحدث عليه العلة المعلول أو هى معرفة تقوم فيها بتطبيق قاعدة كلية على حالة جزئية ، كتطبيق معرفتى أن الشيء يبدو عن بعد أصغر منه عن قرب على رؤيتى للشمس فأعلم أنها أعظم مما تبدو لى . وهذه المعرفة أرقى من النوعين السابقين ولكن قد يطرأ عليهما التغيير والتبديل .

٤- المعرفة الحدسية : وهى تلك المعرفة التي يدرك فيها الشيء بما هيته أو بعلة القرينة . مثل $2 + 3 = 5$ أو الخطان الموازيان لثالث متوازيان .

ومن المثير للاهتمام أن هذين المثالين مأخوذتين من الحساب والهندسة ، وهذا يثبت كيف زودت

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ١١١ .

الرياضة " أسبينوزا " بالمعيار الأبيستمولوجي للميتافيزيقا ، كما حدث أيضا فى حالة " ديكارت " سابقاً و " لينتزر " كما سيأتى بعد .^(١)

وهذه المعرفة هى أرقى أنواع المعارف . فهى تمثل المعرفة الكاملة والأفكار الحقيقية ، لأن موضوعاتها معان واضحة متميزة يكوونها العقل بذاته .

- ولقد استخدم " أسبينوزا " منهجاً لتحصيل المعرفة اليقينية ، حتى تصاغ المعرفة فى شكل نسقى منظم ، وهذا المنهج ذو شقين :

أ - المنهج الصاعد : وهو عبارة عن النهوض بالفهم عند الفرد إلى أن تتحقق معرفة أغلب المسائل الأساسية للميتافيزيقا . ولقد قال " أسبينوزا " فى وصفه :

" إن الذهن بفضل قدراته الفطرية يصنع لنفسه أدوات فكرية يكسب عن طريقها القوة التى تساعده على أداء العمليات الفكرية الأخرى . وتساعد هذه العمليات على زيادة القوة الدافعة فى البحث إلى ما هو أبعد ، وبذلك يتحقق تقدم تدريجى يسفر عن بلوغ قمة الحكمة " .

وتتألف " قمة الحكمة " التى يهتدى إليها فى نهاية المنهج أو عملية " الصعود " أساساً من معرفة طبيعة الله وهويته والعالم^(٢) .

فالمنهج الصاعد هو الذى تبدأ به الميتافيزيقا . وهذا المنهج هو الطريقة التى اتبعها فى كتابه " عن الارتقاء بالفهم " . أما الطريقة التى اتبعها فى كتابه " الأخلاق " فقد وصفها " ريتشارد شاغت " بـ " المنهج النازل " .

ب - المنهج النازل : وهو عبارة عن طرح الحقائق عن الله والعالم فى صورة تعاريف ، ثم يعمل على استخلاص متضمناتها المنطقية للأشياء الأكثر جزئية^(٣) .

(١) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاغت . ترجمة : د / أحمد حمدي محمود ٨٧ ، ٨٨ ، وقصة الفلسفة . ول ديورانت .

ص ٢١٠ ، تاريخ فلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ١٠٨ - ١١٠ ، دراسات فى الفلسفة الحديثة د / محمود رمزون ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٢) انظر : نفس المصدر ص ٨٨ .

(٣) انظر : نفس المصدر .

وقد رأى " أسبينوزا " أنه لا يوجد تناقض بين المنهجين ، بل على العكس فقد رأهما متكاملين ، لأن المنهج الصاعد ينقلنا إلى النقطة التي نمتلكها من الإحاطة بصحة المقدمات الأساسية التي يستخلص منها كل شيء بعد ذلك تبعاً للمنهج النازل . وعلى ذلك فالمنهج النازل منهج مكمل للمنهج الصاعد .^(١)

ولقد استخدم " أسبينوزا " هذا المنهج للوصول إلى المعرفة الكاملة والأفكار الحقيقية ، وهي المعرفة الحدسية . ولذا فهي تعبر عن نشاط عقلي خالص . والعقل هنا لا يدرك الأشياء طبقاً لاعتبارات زمانية وعارضة كما تفعل المخيلة ، لأن الإدراك أو المعرفة التي تأتي عن طريق التخيل تكون خاطئة . فحين ننظر إلى الشمس نتخيل أنها تبعد عن الأرض حوالى مائتى قدم ، فهنا لا يقوم الخطأ في هذا التخيل معتبراً في ذاته ، بل في جهلنا عند هذا التخيل المسافة الحقيقية بيننا وبين الشمس والسبب في هذا التخيل . والواقع أننا حين نعلم فيما بعد أن الشمس بعيدة عنا بمقدار قطر الأرض ستمائة مرة أو تزيد ، لا نملك أنفسنا من أن نتخيل أنها قريبة منا وهذه معرفة خاطئة^(٢) .

وعلى هذا فالعقل لا يدرك الأشياء كما تدركها المخيلة ، بل يدرك الأشياء في "صورة الأبدية" . فمن أجل المعرفة الحقيقية نجد أن من خصائص العقل أن تكون المعاني المحصلة قبل المعاني المعدولة لأن المعدول متناه في حقيقته متى أمكن حده بشيء آخر من طبيعته فمثلاً نقول عن جسم إنه متناه لأننا نستطيع دائماً أن نتصور جسماً أعظم منه . وعلى ذلك يكون المعنى المحصل عنده هو معنى اللامتناهي أو الجوهر المطلق أو الله ، وبه يجب الابتداء .^(٣)

رابعاً : الأخلاق :

نجد الأخلاق عند "أسبينوزا" عاطفية طبيعية في مبدئها ، عقلية نظرية في منتهاها حيث اعتمد في تحليله للميول والعواطف على " ديكارت " . فيرى أن أساس الميول والعواطف " غريزة

(١) انظر : المرجع السابق .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة - يوسف كرم . ص ١١٠ .

(٣) انظر : قصة الفلسفة ول ديورانت . ص ٢١٠ ، تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ١١٠ ، ١١١ .

حب البقاء " التي تدفعنا لأن نسير ونحرك ونجد ونعمل ، ونعنها تتولد الميل والعواطف الأخرى . فبإسعادها نسعى وراء النافع ونتجنب الضار ، وفي إشباعها ما يبعث على السرور وفي معاكستها ما يلحق بنا الألم . واللذة والألم بوجه خاص يدخلان في كثير من العواطف . فالحب والبغض ليسا إلا لذة أو ألماً شخصاً واتصل بشيء معين . ولو لا خشية الألم ما أشفقنا على البؤساء وعطفنا على المحتاجين ، ولو لا الرغبة في لذة المدح والإطراء ما تعلقنا بالشحاعة والتضحية^(١) .

هذه الأخلاق وإن كان هدفها السعادة بوجود اللذة وانتفاء الألم ، إلا أن هذه الأخلاق بوجه عام تدور على أن " محاولة الفهم هي أساس الفضيلة الأولى والأوحد"^(٢) . وذلك لأن التفكير يجعل الإنسان أن يرى موقفه من جميع نواحيه ، أما إذا تحكمت فيه العواطف فإنه لا يرى من الموقف إلا جانباً واحداً ، وبذلك يصل إلى نتائج باطلة . وكلما استطاع العقل أن يحول مافيه من عواطف إلى أفكار كلما صار أقوى وأبعد عن أن تؤثر عليه العواطف الجامحة . وشهوة الإنسان إن كان مصدرها الذي تولدت عنه فكرة مبهمة ناقصة عدت عاطفة ، أما إذا نشأت عن فكرة مضبوطة واضحة كانت فضيلة محمودة ، فكل ما يعمل به الإنسان ويكون مبنياً على أساس من العقل والتفكير - لا على المشاعر والعواطف - فهو عمل فاضل وإذن لا فضيلة في رأى " أسبينوزا" إلا العقل .^(٣)

ثم يقرر هنا أن العقل يجب أن يضع قانوناً ينظم رغبات الإنسان المتنافرة . وبعدئذ يستطيع الإنسان أن يسلك سلوكاً يتفق مع ما يملكه العقل الذي يعيننا على أن ننظر إلى المواقف المختلفة نظرة واسعة شاملة تنفذ بمساعدة الخيال إلى أبعد النتائج . فبالعقل والخيال معاً يستطيع الإنسان أن يتنبأ بما عساه أن يحدث . وبهذا يستطيع أن يتحكم في مستقبله وأن يحرر نفسه من الكثير من القيود .

(١) انظر : دروس في تاريخ الفلسفة . د / إبراهيم مذكور ، أ / يوسف كرم ص ١٤٩

(٢) انظر : قصة الفلسفة ، ول د يورانت . ص ٢٢٦ ٢٢٩ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٢٣٠ . وقصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين . ركي مجيد محمود ص ١١٠ .

بهذا وحده يكفل الإنسان حريته ، إذ الحرية الخفة هي سيطرة العقل وفاعليته وهي التخلص من أغلال العواطف العمياء التي لا تسترشد بهدى العقل . ولن يكون الإنسان حراً إلا بقدر ما هو عالم عاقل . ولكي تكون إنساناً كاملاً لا ينبغي أن تتحرر من قيود المجتمع ونظامه ، لأن سمو الإنسان هو في التحرر من فردية الفرائز وتحكمها ، وبهذا وحده يكمل الإنسان الحكيم .^(١)

ونظراً لأن القوة الدافعة لنا من وراء كل أفعالنا ، هي حفظ الذات . فإنه يرى أن الانفعال يجمع الذهن من الوصول إلى رؤية عقلية كاملة للكون .^(٢)

وعلى هذا فـ " أسبينوزا " يبحث عن التحقيق الكامل لكل فرد وللجميع بوصفه الرجل النموذجي للعصر الجديد . والفرد لا يستطيع أن يحقق ذلك في عزلة عن الناس إذ أنه ليس هناك في العالم شيء ينفع الإنسان بقدر ما ينفعه أخوه الإنسان . إن قوة الإنسان ، أى فضيلته ، تزداد كلما يخطو الإنسان خطوة جديدة نحو التعاون الذى يضم هذه القوة إلى قوة الآخرين من البشر .^(٣)

ويرى أن الإنسان يكون في حالة عبودية ما دام خاضعاً للمؤثرات والأسباب الخارجية . وهذا يسرى في الواقع على كل شيء متناه . ولكن بقدر ما يستطيع الإنسان تحقيق الوحدة مع الله ، لا يعود خاضعاً لهذه المؤثرات ، لأن الكون في مجموعه لا يخضع لتحكم شيء . وهكذا فإن المرء يتوافق أكثر فأكثر مع الكل يكتسب قدراً مناظراً من الحرية ، ذلك لأن الحرية هي بعينها الاستقلال ، أو التحكم الذاتي ، وهو لا يصدق إلا على الله . وعلى هذا النحو نستطيع أن نحرر أنفسنا من الخوف .^(٤) ولهذا يقول " أسبينوزا " : " إن الإنسان الحر لا يفكر في شيء أقل من تفكيره في الموت ، إن حكمته تكمن في التأمل

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٣١ .

(٢) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل . ج ٢ . ص ٨٢ .

(٣) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١٠٣ .

(٤) انظر : حكمة الغرب : برتراند رسل . ج ٢ . ص ٨٣ .

فى الحياة ، لا فى الموت " . (١)

الخلاصة :

إن الأخلاق عند " أسبينوزا " عاطفية فى بدايتها ، عقلية فى نهايتها . تكمن فى المحافظة على الذات بالتححرر من ربة الهوى إلى حرية العقل . فهى محاولة للمهم الحقيقى ، ولذا فهى أخلاق يونانية فى جوهرها وأكثر منها مسيحية . (٢)

٤. أثر " أسبينوزا "

يقول " جون لويس " : لم يكن لـ " أسبينوزا " تأثير كبير على عصره بالقدر الذى يمكن توقعه ، إلا أنه كان صاحب نفوذ على " لينتزر " ذلك الفيلسوف العقلى الكبير الذى كان رجلاً اجتماعياً أكثر من " أسبينوزا " والذى ترك أثراً مباشراً على عصره . (٣) كما أعلن الناقد الكبير " جاكوبى " فى أحاديثه المشهورة فى عام ١٧٨٠ قوله : " أنه قد تأثر بـ " أسبينوزا " إلى درجة كبيرة فى أعوام نضجه ، مؤكداً له أن لا فلسفة إلا فلسفة " أسبينوزا " . (٤)

وفى الوقت ذاته فقد أثار " جاكوبى " اهتمام " جوته " بـ " أسبينوزا " ، الذى قال بعد قراءة كتاب " الأخلاق " لأول مرة : " إنه الفلسفة التى تاقّت لها روحه ، والتى طغت بعد ذلك على شعره ونثره وأثرت على تفكيره ومجرى حياته " . (٥) وهكذا كانت الكتابة عن " أسبينوزا " لها أثر كبير . ومنذ ذلك الوقت أخذ " أسبينوزا " مكانه اللائق به فى تاريخ الفكر الفلسفى وتأثر بفلسفته العديد من الفلاسفة والمفكرين فى كل أنحاء أوروبا . (٦)

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١٠٣ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت . ص ٢٢٩ .

(٣) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١٠٤ .

(٤) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت . ص ٢٤٦ .

(٥) انظر : نفس المصدر . ص ٢٤٦ .

(٦) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د / محمود حمدي زفروق . ص ١ : ٥

يقول "ول ديورانت" : ودمج فلسفة "أسبينوزا" مع فلسفة "كانط" عن المعرفة والمنطق ، توصل "فخته" و "شلتج" و "هيجل" إلى "وحدة الوجود" كما رآها كل واحد منهم . كما تأثر به "شوبنهاور" و "نيتشه" و "برجسون" . وإن كان "هيجل" قد اعترض على فلسفة "أسبينوزا" وقال عنها بأنها جافة ولا حياة فيها ، إلا أنه اعترف بأمانة بأن من يريد أن يكون فيلسوفاً ينبغي أن يقرأ "أسبينوزا" أولاً . وتأثر به في المنحلت أثناء الثورة الكثير أمثال : "كوليردج" و "ويردسورث" و "شيلي" ^(١) .

وكان من نتيجة هذا التأثير في القرن الثاني بعد وفاته أن أقيم له تمثال في مدينة "لاهاي" في عام ١٨٨٢ ، وعند إزاحة الستار عن تمثاله ألقى "أرنيس رينان" كلمة اختتمها بقوله : "ويل لمن يمر أمام هذا التمثال ، ويوجه إهانة أو لعنة لهذا السيد والفيلسوف المفكر ، لأنه سيعاقب بخسته كما تعاقب جميع النفوس الخسيسة العاجزة عن تصور الله . سيشير هذا الرجل من وراء تمثاله الصوان إلى جميع الناس إلى طريق النعيم الذي اهتدى إليه . وستم الأجيال ويقول السائح الذكي المثقف الذي يمر من هنا في قلبه ، قد تكون أصدق بصيرة عن الله جاءت من هنا" ^(٢)

(١) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت . ص ٢٤٦ ، ٢٤٧ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٢٤٧ .

٢- مالبيرانش

- (١) حياته.
 - (٢) مؤلفاته.
 - (٣) فلسفة مالبيرانش:
 - ١- المعرفة.
 - ٢- مذهب المناسبة.
 - ٣- الله.
 - ٤- الأخلاق.
 - (٤) أثر مالبيرانش على المجتمع الأوروبي.
- الخلاف بين ديكرت ومالبيرانش.

مالبرانش ١٦٣٨ - ١٧١٥

١ - حياته :

ولد " مالبرانش " فى السادس من أغسطس سنة " ١٦٣٨ " فى باريس . وكان أبوه سكرتيراً للملك لويس الثالث عشر ؛ وله عشرة أولاد آخرهم " مالبرانش " ، فاعتنى بتربيته وأفرغ جهده فى تثقيفه وتهذيبه . وكان هذا الشاب ميالاً إلى العلم ، مفطوراً على حب الدرس والمطالعة بالرغم من انحراف صحته وضآلة قوته منذ نعومة أظفاره . فدرس فى " السربون " الدين والفلسفة على اختلاف مذاهبها ولاسيما فلسفة " أرسطو " (١) . وفى الثانية والعشرين من عمره انضم إلى جمعية آباء أوراتوريوم (oratorium) أى مصل عيسى . وهذه الجمعية أسسها الكردينال بيرول (BERULLE) أحد أصدقاء " ديكارت " بقصد تأييد المذهب المسيحى بأنواع المعلومات (٢) .

وفى سن السادسة والعشرين من عمره وعن طريق المصادفة وصله كتاب " بحث فى الإنسان " " لديكارت " فتأثر به تأثيراً عميقاً ، بل هو الذى ألهمه كثيراً من نظرياته الفلسفية . وقد كان " مالبرانش " يؤمن أنه مثل " ديكارت " متقزز مما يراه من سخف النظريات وجود الأساتذة وركود الحركة العقلية فى ذلك الحين واقتضار المتفلسفين على المحاكاة والتقليد ، وهو لذلك يقول : إنه لمن المدهش أن تصبح الفلسفة - وهى التى يجب ألا يسود فيها إلا حكم العقل - خاضعة لسلطة " أرسطو " مقلدة آراءه التى صيرها الأساتذة الجهلاء غير مفهومة (٣) . أما الشعائر الدينية بعد أن كان الرجوع فيها إلى الكتاب المقدس وحده ، أصبحت مزيجاً من المناقشات الصبائية والمجادلات الفارغة التى لا تجدى شيئاً .

وكان مراد " مالبرانش " أن يوحد بأبحاثه بين الدين المسيحى والفلسفة . وقد تأسست فلسفته على مذهب " ديكارت " الذى اعتبره " مالبرانش " المعلم الصحيح . وأخذ أيضاً بعض الأقوال عن " أغسطينوس " واحتزاع بعض النظريات وبرع أيضاً فى الرياضيات واشتغل بالطبيعيات

(١) انظر : الفلسفة العامة وتاريخها . د / محمد غلاب . ج ٢ . ص ١٧١ .

(٢) انظر : محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها فى الجامعة المصرية للأستاذ / جناب الكونت دى جلارزا . ص ٤٨ .

(٣) انظر : الفلسفة العامة وتاريخها . د / محمد غلاب . ج ٢ . ص ١٧١ .

وكان كاتباً ماهراً .

وقد أمضى " ماليرانش " سنين عدة فى محاربة " الجانسنستين " الذين أحقتهم عليه مهاجمته إياهم حقاً ، كان من أشد خصومه " أرنولد " (Arnould) الكارتيسى الذى لجأ إلى " هولندا " وأقام فيها يشهر به ويكتب ضده كتابات عنيفة ، يبين فيها ماكان يسميه بحق "ضعف" ماليرانش " وتناقضه " .

وفيما بين سنتي (١٦٧٢ و ١٦٩١) ارتبط " ماليرانش " بصداقة متينة مع " لينتز " وأخذاً يتراسلان ويتبادلان الفكر والآراء زهاء تسعة عشر عاماً . غير أن حبه للراحة والهدوء كان لا يتفق مطلقاً مع تلك الخصومة الحادة التى أضرم نارها بينه وبين كبار المفكرين فى عصره أمثال : " بوسويه " و " ميران " وعلى الخصوص " أرنولد " خصمه العنيف .^(١)

قال " أوبرفك " أن " ماليرانش " يعتبر الفيلسوف الفرنسى الثانى من أهل العقول (Metaphysicien) (u-h-g-d-p-llllog) أى أكبرهم بعد " ديكارت " وقد مكث فى جمعية " آباء أوراتوريوم " خمسين سنة بصفته قسيساً كاثوليكياً ، فلم يتزوج ولم ينجب . توفى " ماليرانش " فى سنة (١٧١٥) بعد أن أمضى شيخوخة هادئة سعيدة . لأنه كان متفائلاً طيب القلب إلى حد البساطة والسذاجة أحياناً . وقال البعض أن " ماليرانش " مات من أثر اضطراب أصابه بمحادثة الفيلسوف الانجليزى الفكرى المذهبى بركلى (Berkeley) وقال بويى (Bouillier) أنه مات من مرض طويل^(٢) .

٢- مؤلفاته :

يوجد لـ " ماليرانش " عدة كتب ، أهمها ما يلى :

(١) " البحث عن الحقيقة " وهو أهم كتبه وقد نشر سنة ١٦٧٤ ويشتمل على ستة أقسام

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٧٢ .

(٢) انظر : محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها . / جناب الكونت دى جلاززا . ص ٤٨ .

- هى : الأول : فى الخواص - والثانى : فى الخيال - والثالث : فى الذهن (أو الفهم)
 والرابع : فى الميول - والخامس : فى الانفعالات - والسادس : فى الأسلوب .
 (٢) " رسالة فى نواميس الحركة " . وقد اعترض عليها " لينتزر " و " ريجي Regis " الكاريكس . وقد قام " ماليرانش " بتصليحها وكتبها ثانية .
 (٣) " تأملات مسيحية " ونشر سنة (١٦٨٤) .
 (٤) " الأخلاق " ونشر سنة (١٦٨٥) .
 (٥) " ما بعد الطبيعة " . ونشر سنة (١٦٨٨) .
 (٦) " محبة الله " .
 وإلى جانب ذلك يوجد له رسالات علمية ، وأخرى يوضح فيها خصومته مع " أرنو"^(١) .

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٤٨ ، ٤٩ .

٣ - فلسفة مالبرانش

١ - المعرفة :

لقد ميز " مالبرانش " بين الشعور والمعاني . فهو يعتبر الشعور تغيراً بسيطاً في النفس نتعرف عن طريقه وبغير وضوح على الحالة التي تكون عليها نفوسنا . بينما المعاني تعرض لنا في وضوح خصائص وصفات مستقلة عنا وعن تغيراتنا النفسية ، ومن ثم فهي تنطوي على طبيعة واقعية لا شك فيها . ولكي نميز بين المعرفة بالشعور والمعرفة بالمعاني ، يتعين علينا أن نتناول بالتحليل إدراكنا للأجسام ، وإدراكنا للأجسام ينطوي على نوعين مختلفين من الإدراك :

١ - الامتداد ويتمثل في المعاني .

٢ - المشاعر ومصدرها الإحساس ، وهي لا تتضمن معرفة كاملة بالأشياء الخارجية وليست الإحساسات سوى علامات دالة على الأشياء ، أي أنه لا يوجد أي تطابق ضروري بين الإحساس والشئ الخارجي . وعلى هذا فالإدراك الحسي على هذا النحو ما هو إلا عملية مفسرة ذات طبيعة نفعية فحسب مادمننا لا ندرك الأشياء الخارجية بمواسنا إدراكاً مطابقاً . وبذلك يكون الإحساس - رغم منفعة العملية - يعتبر مضللاً من حيث أنه لا يمدنا بمعرفة صحيحة عن الأشياء ولا يتضمن أفكاراً جلية واضحة^(١) . وعلى ذلك رفض " مالبرانش " اعتبار الإدراك الحسي كطريق لمعرفة الأشياء ، معرفة صحيحة . وبعد أن رفض الإدراك الحسي كطريق للمعرفة نجده يرفض التسليم بوجود الأشياء في ذاتها في الخارج كجواهر تؤثر على قوانا العارفة ، وذلك لأننا قد نعرف أشياء لا وجود لها في الخارج ومن ثم يجب أن نعكس مسار بحثنا ، فلا نبدأ من الوجود كحقيقة أولية ثم تنتقل منه إلى المعرفة بل نبدأ من المعرفة ونحدد خصائصها . ويجب أن نلاحظ أنه لا توجد أي علاقة ضرورية بين معرفتنا للأشياء ووجود هذه الأشياء ، أي أنه ليس ثمة تطابق بين المعرفة والوجود .

(١) انظر : الفلسفة الحديثة . د / محمد علي أبوريان . ص ١٠٠ ، ١٠١ . دار الكتب الجامعية ط ١ . سنة ١٩٦٩ .

ودليلنا على ذلك ، ما يتراءى لنا خلال الأحلام والهلوسة من موضوعات لا وجود لها وكذلك فإن النفس لا يمكن أن تدرك سوى موضوعات متحدة بها اتحاداً مباشراً وحاضرة بها حضوراً فعلياً . ومن ثم يجب التسليم بأن الأفكار هي الموضوعات المباشرة للنفس مادامت النفس يمكن لها أن تدرك موضوعات لا وجود لها في الخارج ، كما أنها تشعر بأن الأشياء الخارجية منفصلة عنها ومستقلة عن وجودها الذاتي . وليست المعاني التي ندركها عن الأشياء المادية سوى تعيينات لفكرة الامتداد كفكرة ضرورة ثابتة ، وهي معنى واضح جلي ومبدأ عدد لا متناه من الأشياء إذ أن الامتداد لا متناه معقول وغير منفصل عن النفس ، وهو الموضوع المباشر لعقلنا ، ومن ثم فهو ليس تغيراً في الموجود المحسوس بل هو خارج عنه ، وعلى الرغم من أنه متصل بالنفس إلا أنها تعجز عن تمام الإحاطة به لطبيعته اللامتناهية . وعلى هذا فالأشكال المعقولة جميعها تصدر عن معنى الامتداد على الرغم من أنها تبدو في صورة أشكال محسوسة ، ذلك لأن المعقول وحده هو الذي يمكن أن يكون موضوع إدراك ، أما المحسوس فلا يمكن للعين أن تراه إذ أنها لا تنفذ إلى باطنه بل تكتفي بأن تحوم حول سطحه . ثم يرفض التسليم بأن المعاني أو الأفكار تصدر عن أشياء موجودة بذاتها في الخارج ، وكذلك يستلهد القول بإحداث العقل الإنساني لهذه الأفكار أو بفطريتها . وذلك لأنها ذات طبيعة لا لهائية ، فهي بذلك تفوق قدرة العقل ومن ثم فهو يعجز عن إيجادها ، فلا يبقى بعد هذا في نظر "ماليرانش" إلا احتمال واحد مطابق للعقل وهو وجود هذه المعاني في الله ، ومن بينها معنى الامتداد^(١).

٢- مذهب المناسبة :

يعود هذا المذهب إلى "جولينكس" Geulincz (١٦٢٤ - ١٦٦٩) أحد أتباع "ديكارت" . ويقوم على أساس "أن الله رتب الكون ، بحيث تسير سلاسل

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٠٣ .

الأحداث المادية والذهنية فى مساراتها المتوازية على نحو يجعل الحادث فى إحدى السلسلتين يقع دائماً فى المناسبة الصحيحة لوقوع حدث فى السلسلة الأخرى . فالنفس والجسم أشبه بساعتين ضبطهما الله بحيث تسيران كل فى مجراها المستقل والموازى لمجرى الأخرى . ^(١) فبدلاً من أن يعمل على ضمان استقلال النفس عن الجسم ، يودى فى نهاية الأمر إلى جعل النفس كياناً زائداً يمكن الاستغناء عنه ، أو قد يودى بعكس ذلك ، إلى جعل الجسم كياناً غير ضرورى فى كل الأحوال . ^(٢)

وذهب " ماليرانش " عن طريق هذا المذهب إلى القول بأن التغلب على هذه المشكلة يكون بإرجاء كل شئ إلى الله ، فليست الحركات الجسمية والأحوال النفسية إلا أثرًا من آثار الإرادة الإلهية التى شاءت أن يكون بينهما تطابق مستمر . وعلى هذا فـ " مذهب المصادفة " يقرر أن الأعمال كلها صادرة عن الله ، وما يخيل إلينا من أعمال جسمية وحركات شخصية إنما هى مجرد مناسبات تتصرف معها القدرة الإلهية وتنفيذ الإرادة الربانية ، لأنها العلة الحقيقية التى يدرك العقل بينها وبين معلولها ارتباطاً لازماً . فالله هو الخالق والمحرك الوحيد ولا يمكن أن تكون المادة التى ترجع إلى الامتداد هى مصدر الحركة وليس فى مقدور أى جسم أن يحرك جسماً آخر . وما نراه من تصادم الأجسام وتدافعها ليس إلا مجرد مناسبات ، أو كما يسميها " ماليرانش " علل مصادفة *ausances* (*occasiomelle*) تنفذ منها إرادة الله . ^(٣)

٣- الرؤية فى الله :

لقد سبق أن ذكرت بأن " ماليرانش " ذهب إلى أن المعرفة لا تتم إلا بإرادة الله وذلك لأن سبيل معرفتنا لأى شئ هو وقوفنا على معناه والمعانى مثل ونماذج للأشياء موجودة أزلاً فى علم الله ، فإذا ماشئنا أن نحصل على معلومات كان لابد لنا أن نرتبط ونتصل بمصدر

(١) انظر : حكمة الغرب . ج ٢ . ص ٧٤ .

(٢) انظر : نفس المصدر ص ٧٥ .

(٣) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة . د / إبراهيم مذكور ، يوسف كرم . ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

الحقائق جميعها وهو الله . وأما الإحساس فهو مناسبة أو مصادفة نرى عندها المعاني والأفكار في الله ، فهو لا يوصل إلينا علماً ولا ينقل بنفسه حقيقة ولا يقوم دليلاً مطلقاً على وجود العالم الخارجى . ولولا الكتب المقدسة والتعاليم الدينية ما سلمنا بوجود هذا العالم . وليست النفس مصدر المعرفة لأنها غامضة فلا يصح أن تكون مبعث أفكار حلية واضحة ، ونهائية ، فلا يمكن أن ينتج عنها اللانهاى . وإذن عناية الله ورعايته الدائمة لازمة لنا فى حركاتنا وسكناتنا وعلماً ومعرفة . وعلى هذا فالمعاني والأفكار - ليست مخلوقة لله كما قال "ديكارت" - بل هى نماذج ومثل قديمة أزلية مقرها علم الله .^(١) وإذ كنا نرى ماهيات الأشياء فى الله ، فهل يعنى هذا أننا فى نفس الوقت الماهية الإلهية ؟ لقد أشار "مالبرانش" إلى ضرورة التمييز بين رؤية ماهية الله ورؤيتنا لماهيات الأشياء فى الذات الإلهية ؛ فإن رؤية ماهيات الأشياء لا تعتبر إطلاقاً رؤية الله ، وإنما يعنى ذلك رؤية الجوهر الإلهى بقدر نسبته إلى موجودات مخلوقة أو مشاركة فى هذا الجوهر . وهذا يجب أن تنتبه إلى أنه على الرغم من أن الجوهر الإلهى يمثل الأجسام بالامتداد المعقول ، إلا أنه لا ينطوى على نوع من الضرورة المبررة لوجود الأجسام فى الخارج . و"مالبرانش" يرى أن الله ليس بالضرورة خالقاً للعالم المادى ، وهذا هو السبب فيما ذهب إليه من استحالة البرهنة العقلية على وجود الأجسام ، ولهذا فهو يركن إلى الوحى لتبرير وجودها . على هذا يوجد مماير جوهرى بين الامتداد المعقول اللامتناهى والامتداد المادى المتحقق فى الأشياء الخارجية فإن الامتداد المعقول يمثل حيزاً ما مع أنه فى ذاته ليس فى حيز وكذلك فهو يتضمن أسباب الحركة ومع هذا فهو غير متحرك

وعلى أية حال فإن مانراه من الأجسام إنما يرجع إلى الامتداد المعقول الذى نراه فى الله ، والواقع أن الأجسام نفسها غير مرئية كما يقول "مالبرانش" ولا يمكن أن تعرف مباشرة . ونحن لا نرى الأشياء فى الله فحسب بل إن الله نفسه يرى الأشياء جميعاً فى ذاته لأن هذه المعانى المثالية "النموزجية" هى موضوعات تأمله الأزل^(٢)

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٥٦ .

(٢) انظر : الفلسفة الحديثة . د / محمد أبوريان . ص ١٠٦ - ١٠٧ ، ١٠٨ .

٤- الله :

الله عند " مالبرانش " هو العلة العليا الكاشفة لكل شيء ، وأن عقولنا ليس لديها أى نور ولا أية قوة فكرية إلا ما تتلقاه مباشرة من لدن هذا الموجود اللامتناهى . وعلى ذلك فـ " الله " هو العقل الذى يرشدنى بوساطة الفكر العقلية ، النقية التى يعينها ، فى وفرة إلى عقلى كما يعينها إلى عقول جميع بنى الإنسان ؛ وبهذا يكون العقل البشرى من حيث طبيعته مرتبطاً بالإله أكثر من ارتباطه بالبدن ^(١) . فالله هو الموجود الحق والفاعل الوحيد ^(٢) ، وفكرة الأفكار ومصدر المعانى والمعلومات المختلفة . وليس وجوده فى حاجة إلى إثبات ، لأن فكرة الألوهية الماثلة فى أذهاننا جميعاً والتى ندركها مباشرة وبدون واسطة تستلزم الوجود ، وما دام الكائن المطلق واللانهائى مدركاً إدراكاً جلياً واضحاً فهو موجود وجوداً لا شك فيه ، بل هو الموجود الحق لأنه لم يستمد وجوده من غيره والكائنات كلها من صنعه ، والفاعل الوحيد لأن الظواهر الإنسانية من آثار قدرته وإرادته . ^(٣) وإذا كان الله وحده هو فاعل كل شيء وهو وحده السبب المؤثر فى كل شيء بالطريق المباشر ، فقد اتخذ الإنسان وهو أحسن الوسائل لإبراز صنعه الذى يبرز على يدى هذا الإنسان ، فيتصور بعض أفرادهم هم الفاعلون ، وما الفاعل فى الحقيقة إلا هو .

٥- الأخلاق :

لقد ذهب " مالبرانش " إلى أن البصيرة أو القوة المعصومة يسميها بالعقل العام الخالد ، أو العلة الأولى الكاشفة للكل ، لأنها هى التى تحكم على الأفعال من حيث خيريتها وشريرتها ، وهى مقياس الفضائل والردائل وهذا ليس من اختصاص العقل البشرى . وذلك لأنه يجزم بأن كل الأخطاء الأخلاقية لم تأت إلا عن طريق العقول البشرية الخاصة . وعلى ضوء هذه النظرية استطاع " مالبرانش " أن يكتشف فى سهولة حقيقة الفضيلة

(١) انظر : المذاهب الفلسفية العظمى فى العصور الحديثة . د/ محمد غلاب . ص ١١٠ ، ١١١ .

(٢) انظر : الفلسفات الكبرى . بيردوكاسيه . ص ١١٩ .

(٣) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة . د / ابراهيم مذكور ، يوسف كرم . ص ١٥٤ ، ١٥٥ .

والواجب بهيئة لا يغيرها اختلاف الأزمان ولا ينال منها تباين البيئات . لأنها مبنية على أساس النظام العام فى الكون وتحقيق الكمال المطلق . وهذا الأساس لا يختلفان البتة .^(١)

وذهب إلى أن الفضيلة هى حب النظام الإلهى للعالم ، والفضائل التى لا تصدر عن هذا المبدأ هى ظاهرية غير صحيحة .^(٢) وذلك لأن الإنسان كائن عاقل فهو لا يرتب فضيلة أو كماله إلا على محبة العقل أى محبة النظام ولا تهم فى ذلك معرفة الحقائق النظرية .^(٣) أو نسب المقدار التى لا تؤثر فى واجباتنا أو تؤثر فيها قليلاً كما تهم معرفة ومحبة نسب الكمال أو الحقائق العملية .^(٤) التى يتوقف عليها الكمال الإنسانى . فهذه المعرفة هى التى يجب أن يسعى إليها الإنسان ، ولا ينبغي أن يهتم بأن يعرف هل تحصل له السعادة من ذلك بل هذا أمر يجب أن يتوكل على الله فيه ، ولكن الله عادل ولا بد أن يحازى الفضيلة بالثواب ضرورة ، ولا ريب فى أنه لا يفوتنا شىء من السعادة التى نكون قد استحقيناها .^(٥) ثم يقول : لا يظن أن حب النظام الأخلاقى للعالم مرتب على فضائل أو هيئات يمكن اكتسابها أو فقدها ، فإن النظام الأخلاقى للعالم ليس شيئاً يمكن أن يتبدىء فى الإنسان حبه أو ينتهى إنتهاء تاماً ، بل يطبعه الله فيه دائماً بغير انقطاع وهو فى الله والإنسان لا يمكنه الكف التام عن العقل أو عن حب النظام الأخلاقى للعالم لأنه خلق ليعيش تبعاً للعقل أى للنظام الأخلاقى للعالم ، وكثيراً ما يحكمهم هذا الحب حتى على

(١) انظر : الفلسفة العامة وتاريخها . د/ محمد غلاب ج ٢ . ص ١٧٤ .

(٢) انظر : كتاب الأخلاق . مالروانش نقلاً عن محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها فى الجامعة المصرية للأستاذ جناب الكونت دى جلاززا . ص ١٠١ سنة ١٩١٩ - ١٩٢٠ .

(٣) يعنى " مالروانش " بالحقائق النظرية الكمالات الإلهية والإثباتات المتعلقة بالمساواة وعدم المساواة .

(٤) ويعنى بالحقائق العملية المتعلقة بالعمل والامتناع عنه وبمالة الإنسان بحيث لا يحتر فعل المعرفة للحقائق النظرية من ضمن العمل المذكور .

(٥) انظر : كتاب الأخلاق . مالروانش . نقلاً عن محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها فى جامعة مصرية . أ / جناب الكونت دى جلاززا ص ٩٩ .

الأشعار ولو خالفه حب الذات ، وإن جمال العدل يؤثر أحياناً فى الظالمين .^(١) ويرى أن الوسائل الطبيعية تجعل المبدأ الأخلاقى راسخاً مؤثراً دائماً فى الإرادة تأثيراً غالباً هى العقل والشعور ولا يتأتى من غيرهما إحداث أى ملكة فى الإنسان على نمط طبيعى . وبذلك تفهم الوسائل لجعل محبة الخير الحقيقى ملكة حاکمة فىنا ، هى قوة الروح وحرية وتترتب قوة الروح على تعوده احتمال الجد فى المبالاة ، وقوة الروح هذه تنال بتهذئة الأميال الحسية ، وقوة الخيال والشهوات ، وتنظيم التعلم ، وبأن لا يفكر إلا فى أفكار واضحة . وبأن يطلب دائماً الحصول على أفكار واضحة لا بد أن يقوم الإنسان بالشغل الروحانى ليكتسب حياة الروح ، فيجب إذن أن يفعل جميع ما يسهل به العمل العقلى ويساعده ويضبطه وأن يتمتع عما يمكن به تصعيب هذا العمل ومنعه وتشتيت المبالاة . ويجب أيضاً اكتساب حرية الروح وإبقاؤها وحفظها من تعدى الحدود ومن سوء الاستعمال .^(٢) وأخيراً رأى أن الخوف من النار باعث إلى الفضيلة ، وأدرك الفساد الأخلاقى فى الخيال والانفعالات لأنها تمنع أو تعطل أعمال اللطف الإلهى .^(٣) وبناء على ماسبق : نجد الأخلاق عند " مالبرانش " لا تهدف إلى السعادة ، بل تدور على محبة النظام ، وتبغى الفضيلة التى تقوم على قوة الروح وحرية .

٤ - أثر مالبرانش

يقول " جان فال " إن إصرار " مالبرانش " على فكرة القانون يعد سلفاً لفلسفة القرن الثامن عشر ، والفلسفة الوضعية . وفى تأكيد لامتداد المعقول يعد - إلى حد ما - سلفاً " لكانط " . وتشبه نظريته فى الإدراك الحسى نظرية " برجسون " إلى حد ما - إذ يقول : " إن الإحساسات لم تصنع إلا للمحافظة على جسمنا وعلى كل ما يمكن أن

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٠٢ .

(٢) انظر : كتاب الأخلاق . مالبرانش نقلا عن محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها فى الجامعة المصرية للأستاذ حنا

الكونت دى جلازرا ص ١٠٣ .

(٣) انظر . عن المصدر . ص ١٠٤ .

يكون نافعاً له . . ونحن نربط المشاعر دائماً بما يكون من الأنسب لمنفعة الجسم أن تربط به . " و " لم نعط لنا الحواس إلا لتوضيح حركات جسمنا بالنسبة إلى الحركات التي تحيط بنا . ويكاد يكون نقده للترعة المادية هو نفسه نقد " برجسون " ، إذ يقول : ولا وجود لأى تحول (من المادة إلى فكر أو طاقة) فإن اهتزاز (أو تذبذب) المخ لا يمكن أن يتحول إلى ضوء أو إلى حرارة . (١)

الخلافاً بين " ديكارت " و " ماليرانش " :

[١] يتفق " ديكارت " مع " ماليرانش " في رفضه أى اعتقاد سابق أو أى تسليم بمبادئ قوية ، وذلك لأن العالم قد تقدم والظروف قد تغيرت .

[٢] يوجد اختلاف بينهما من حيث المنهج :

- فلم تقم فلسفة " ديكارت " على أساس دواع دينية أو مسلمات إيمانية ، وذلك لأنها لا تقبل حقائق الإيمان إلا لكي تضعها جانباً ونمضي في محاربة اللاهوت المدرسى . وذلك لأن فلسفته موجهة إلى إقامة العلم الكلى . *lasciène universelle* فإثباته لوجود الله ، ولحريته المطلقة في خلق الأفكار الجلية الواضحة ، ثم تدليله على وجود الأجسام ، وتمييزه بين النفس والبدن كل هذا موجهاً - كما ذكرنا - إلى إيجاد علم كلى أو فيزيقا هندسية . (٢) ولذا يفصل بين العقل والدير فصلاً قاطعاً . فموضوع العقل وهو الفلسفة يجب أن يكون بعيداً عن أى تسليم فعلى سابق ، أما موضوع الدين هو الإيمان . وربما كان الإيمان مبنياً على النور الفطرى ، ولكن موضوع الإيمان يبق مع هذا غامضاً . بينما يقرر " ماليرانش " الاتحاد بين الفلسفة والدين وذلك لأن " الكلمة " الإلهية " هى التى تلقى فى الذهن الإنسانى المعانى التى يفكر فيها ، كما أنها تعلمنا عن طريق الحواس ما تمليه علينا الكنيسة من أمور الاعتقاد ، وقد حدث هذا بسبب الخطيئة الأولى التى أضحت عقل الإنسان من جراثيمها جسدياً ، وصار أكثر ارتباطاً بالجسم ، الأمر الذى أدى بـ "

(١) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر جان مار - ترجمة هزاد كامل - ص ٩٤ ؛

(٢) انظر : الفلسفة الحديثة . د / محمد على أبوريان . ص ٩٤ .

ماليرانش " إلى التسليم بأنه لا يوجد فى الحياة الأخرى أى موضوع للإيمان لأن العقل سيكون حينئذ متحرراً من الجسد .

- وإلى جانب هذا يوجد تطابق بين حقائق الوحي وحقائق العقل . فبينما يقبل الإيمان حقائق الوحي ويدعن لها بنصها كما وردت فى التنزيل ، تجدد الفلسفة تحاول تفسيرها وإلقاء ضوء عليها ، لإحكام المطابقة بين ما يأتى به الوحي وما يقول به العقل ، وهما لا شك متطابقان ، لأن مصدرهما واحد وهو " الكلمة الإلهية " .^(١) وعلى هذا تجد " ماليرانش " لا يقرر الاتحاد بين الفلسفة والدين فحسب بل يرى أن الإيمان يساعد على حل مصاعب الفلسفة . فالدين فى نهاية الأمر هو الفلسفة الحقة .^(٢)

[٣] يوجد اختلاف بينهما فى نقطة البداية المتعلقة بأهمية ما نفكر فيه فهو وإن كان يوافقه على " الكوجيتو " إلا أن اهتمامه ينصب على الأفكار التى نفكر فيها ، أكثر مما ينصب على فعل التفكير . هذه الأفكار أخضعها " ديكارت " لإرادة الله ، وأغلق عليها بمعنى مافى النفس الإنسانية - أى هى مخلوقة لله . أما عند " ماليرانش " فتجد هذه الأفكار تواصل سعيها متجهة صوب الأعالى لتستقر فى الذات الإلهية . فهى بمثابة مثل ونماذج أزلية .^(٣)

[٤] إن الجوهر الممتد (الجسم) فكرة واضحة متميزة عند " ديكارت " ، بينما " ماليرانش " يرى أن الجوهر الممتد هو الأفكار الواضحة المتميزة جميعاً ، إنه الفكرة Cogitatum وهو أهم من التفكير Cogitatio ، فهو " الامتداد المعقول " . هذا " الامتداد المعقول " وجه من أوجه الله ، من حيث أنه قابل للتمثل من جانب المخلوقات . فالله يعرف ، كما تعرف العقول ، وهو امتداد كالأجسام ولكنه هذا كله بطريقة

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٩٥ .

(٢) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان فال . ترجمة فؤاد كامل . ص ٣٥ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ، ٣٦ .

مختلفة عن مخلوقاته . والعقول موجودة فى العقل الإلهى مثلما توجد الأجسام فى رحاب الله .^(١)

[٥] يخالف " مالبرانش " ديكارت " فى غياب فكرة اللامتناهى ، فهو يرى أن حضور اللامتناهى فىنا يثبت وجود اللامتناهى . فالإله عند " مالبرانش " عقل أكثر منه إرادة - إنه إله النظام ، ومنبع كل العلاقات ، سواء أكانت علاقات مقدار أو علاقات كمال . ويرى أنه إذا كانت لدينا أفكار واضحة ومتميزة ، فإن النفس التى توجد فيها هذه الأفكار الواضحة المتميزة ، أو على نحو أدق التى تشاهد هذه الأفكار ، ليست هى نفسها سوى ظلمات ، يقول : " أنا لست سوى ظلمات ، ولا يوجد فى حين أتأمل نفسى سوى إحساس يخلو من النور " ، " إننى أعرف الله بفكرة واضحة ، وأعرف نفسى بإحساس غامض " . فـ " مالبرانش " يذهب إلى أننى لا أملك فكرة ما عن وجودى . وهذا الرأى يرتبط بتصوير آخر من تصورات " مالبرانش " وهو أن الفكرة تمثل الماهية والإحساس ينبىء بالوجود . وعلى هذا النحو ازدوج " الكوجيتو " وتقدم الموضوع على الذات ، ودخلت الذات فى الظل بالمعنى الصحيح .^(٢) وهنا تلفح ما يتسم به " مالبرانش " من عمق حين يضع فى ترتيب تصاعدى ما ليس بفكرة non - idee ، ثم الأفكار ثم ما هو فوق الأفكار .^(٣)

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٣٦ .

(٢) انظر : المرجع السابق ص ٣٧ .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ٣٧ ، ٣٨ .

٤ ليبنتر:

(١) حياته.

(٢) مؤلفاته.

(٣) فلسفة ليبنتر:

١- المعرفة والحقيقة.

٢- الذرات الروحية ونتائجها :

أ- الذرات الروحية .

ب- نتائجها.

٣- التناسق الأزلي (الانسجام).

٤- الله.

أدلة وجود الله :

١- دليل التناسق الأزلي.

٢- الدليل الوجودي (الأنطولوجي).

٣- دليل الإمكان.

٤- دليل الماهيات.

٥- الأخلاق.

٦- مشكلة الشر.

(٤) أثر ليبنتر على المجتمع الأوروبي.

- بين ديكرت وليبنتر :

أولاً : الاتفاق بينهما.

ثانياً : الاختلاف بينهما .

- الثنائية الديكارتية وحلولها .

ليبنتز ١٦٤٦-١٧١٦

١- حياته :

ولد " جوتفريد فينهلنم ليبنتز leibniz " فى ٢١ يونيه من عام ١٦٤٦ فى مدينة ليبتزج بألمانيا . وقد كان والده أستاذاً لعلم الأخلاق بجامعة ليبتزج وكان واحداً من رجال القانون . كما كانت أمه ابنة أستاذ للقانون بالجامعة نفسها^(١) ومات والده وهو لم يتجاوز السادسة من عمره ، فأدت طفولته به إلى الاعتكاف على مكتبة والده الذى نال من العلم قسطاً وافراً ، فنهل من معارفها الواسعة المترامية الأطراف ما حمل معاصريه على أن يقولوا عنه فيما بعد : إنه يستطيع بمفرده أن يمثل مجمعاً علمياً ، فهو "عقلية موسوعية" . ولقد قال لنا هو نفسه : إنه فى مبدأ مطالعته وقع دون قصد على منتجات الأقدمين فكانت تلك مصادفة سعيدة ، لأنها طبعت عقله بطابع الذوق والقياس المضبوط وجعلته وهو فى الخامسة عشرة من عمره يسائل نفسه عما إذا كان يجب أن يشايع " أرسطو " أو " ديموقريط " .^(٢) وقد التحق " ليبنتز " بجامعة ليبتزج الذى كان يعمل فيها والده وهو فى الخامسة عشرة من عمره ودرس القانون والفلسفة واللاهوت . كما درس الرياضيات بجامعة " فينا " . وفى السابعة عشرة من عمره تقدم إلى الجامعة برسالة حول " مبدأ التشخيص " أو مبدأ الفرد لنيل درجة البكالوريوس . وهذا العنوان يفصح لنا فى هذا الوقت المبكر فى تطور فكر " ليبنتز " عن الدافع الرئيسى لكل تفلسفه فيما بعد والذى يتمثل فى الاهتمام بالفرد الذى تم تناسيه لدى " أسبينوزا " .^(٣)

وفى العشرين من عمره غادر مسقط رأسه إلى مدينة " ألتدورف " ونال فيها شهادة الدكتوراة سنة ١٦٦٦ . وقد عرضت عليه هذه الجامعة منصب أستاذ بها ولكنه رفضه لأن لديه " أشياء أخرى فى ذهنه " . ثم ذهب بعد ذلك إلى مدينة : " ماينتس Mainz "

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٥٠ .

(٢) انظر : المذاهب الفلسفية العظمى فى العصور الحديثة . د/ محمد غلاب . ص ١٢٦ .

(٣) دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق ص ١٥٠ .

" فأتجه إلى العمل السياسي فعمل سكرتيراً لأحد أمرائها والذي كان في الوقت نفسه كبير الأساقفة . وهنا تابع ثقافته ودراساته وبحوثه ونشر بضع رسائل صغيرة ، ولما درس " كليبير " و"جاليليو" وعلى الأخص " ديكارت " أحس كأنه انتقل إلى عالم جديد ، وكان يؤمن بسلسلتهم الميكانيكية إلا أنه لم يكن يرى أن القول بها يستلزم وجودها .^(١) وبعد ذلك انخرط " ليبنتز " في عالم السياسة فتم تكليفه في عام ١٦٧٢ بالسفر إلى باريس في مهمة دبلوماسية في محاولة لإقناع " لويس الرابع " ملك فرنسا بمشروع لغزو مصر بهدف إبعاده عن خططه لغزو ألمانيا . ولكن " ليبنتز " لم ينجح في مهمته هذه .^(٢) ولعل هذه المحاولة قد لفتت نظر فرنسا إلى أهمية مصر فيما بعد وإن كان " برتراندرسل " يقول : " إن مشروع " ليبنتز " ظل غير معروف للجمهور إلى أن اكتشفه " نابليون " حتى احتل " ها نوفر " عام ١٨٠٣ بعد أربع سنوات في الحملة الفرنسية الفاشلة على مصر وفي أثناء إقامة " ليبنتز " في باريس - والتي استمرت أربع سنوات وزار خلالها إنجلترا أيضاً - تعرف على مشاهير العلماء والمفكرين والفلاسفة في كلا البلدين وتعرف على شتى الاتجاهات الفلسفية . وقد كان لاتصالاته الواسعة في تلك الفترة أثر كبير على تطوره العقلي . وفي طريق عودته إلى بلاده زار " أسبينوزا " في هولندا .

وفي عام ١٦٧٦ شغل منصب أمين مكتبة "هانوفر" وظل في هذا المنصب حتى وفاته . ومن خلالها تابع دراساته الفلسفية والعلمية . وقد كانت له محاولات لإعادة توحيد الكنائس وغيرها من مشروعات سياسية أخرى لم تلق أذناً صاغية . وبعد أن أصبح الأمير " جورج " من هانوفر ملكاً على بريطانيا في عام ١٧١٤ لم توجه الدعوة إلى " ليبنتز " ليكون ضمن الحاشية المرافقة إلى لندن ويرجع السبب في ذلك إلى

(١) انظر : المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة . د/ محمد علاب ص ١٢٦

(٢) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، وزكي نجيب محمود ص ٥

الخلافاً الذي ثار بينه وبين " نيوتن " حول أسبقية كل منهما في اكتشاف حساب "التفاضل والتكامل" مما جعله غير مرغوب فيه في إنجلترا .

وقد ظل " ليبنتز " بعد ذلك بعيداً عن الأضواء شاعراً بالمرارة لتجاهل الناس له .^(١) ومما يؤسف له أن كانت في أخلاقه دناءة ، فكان شرها مرئياً مخادعاً ، لا يبحث عن الحقيقة من أجل الحقيقة نفسها ، ولا يدافع عن رأى أو ينقد رأياً إلا لمآرب شخصية . ومن أمثلة ما يروى عنه في ذلك أنه كان أصدق الأصدقاء لـ "اسبينوزا" في حياته . فلما مات انقلب له عدواً لدوداً يهدم آراءه ويهجوّه ، وقد بلغ به الحقد أن أثار حملة دينية على نظرية " نيوتن " في الجاذبية لا لشيء إلا لأنه أراد أن يهدم من عظمة الرجل .^(٢) وتوفي عام ١٧١٦ عن عمر يناهز السبعين عاماً ، ولم يسر خلف نعشه غير سكرتيره الخاص الذي ظل على وفائه له .^(٣)

(٢) مؤلفاته :

يوجد لـ " ليبنتز " مؤلفات ورسائل ومقالات متنوعة وعديدة ، ومع ذلك لم تصدر له حتى الآن نشرة كاملة تضم جميع أعماله ورسائله . وأهم مؤلفاته هي :

- (١) رسالة في الميتافيزيقا (١٦٨٦) .
- (٢) نسق جديد في الطبيعة (١٦٩٥) .
- (٣) بحث جديد في الفهم الإنساني (١٧٠٤) وفيه يرد على كتاب " جون لوك بحث في الفهم الإنساني " .
- (٤) في العدالة الإلهية (١٧١٠) بروسيا .
- (٥) المونادولوجيا (١٧١٤) Monadology أو نظرية الذرات

(١) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٥١ ، ١٥٢ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . احمد أمين . وزكى نجيب محمود . ص ١١٩ ، ١٢٠ .

(٣) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل . ج ٢ . ص ٨٥ .

الروحية . وقد ترجمه إلى العربية الدكتور / عبد الغفار مكاوى ونشرته دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٧٤ م .

(٦) مبادئ الطبيعة والنعمة الإلهية (١٧١٤) . (١)

٢- فلسفة ليبنتز

١- المعرفة والحقيقة :

نظراً لأن فلسفة " ليبنتز " فلسفة توفيقية ، فرأى بأنه كان يجب على "ديكارت " أن لا يعبر عن شكوكه في أفكاره " الواضحة والتمايزة " ، من أن بعض الآراء دون بعضها الآخر تولد مع الطفل محدة واضحة ، ثم تحصل الحواس بقيتها . وأنكر على " لوك " رأيه في انعدام الآراء الفطرية ، وأن كل المعلومات تأتي من الحواس ثم تؤثر في الذهن . وذهب " ليبنتز " إلى أن المعرفة تكون بادية الأمر ساجحة في اللاشعور ، وتظل غامضة مهوشة حتى تدركها التجربة فتوقظها من مكانها . وتزيل ما يغشاها من غموض ، بما تنشره على معالمها من ضوء . فحياة العقل عبارة عن تقدم مطرد مستمر من إدراك مهوش مضطرب إلى إدراك دقيق محدود ، شأنه في ذلك شأن كل ذرة في الكون حياتها انتقال من الغموض إلى الوضوح في الإدراك . (٢)

وبذلك جمع " ليبنتز " بين " ديكارت " و " لوك " فوافق " ديكارت " على وجود الآراء الفطرية ، لكن ليس لبعضها دون البعض . فادعى أن جميع الآراء تولد فطرية ولا يستحدث منها في الحياة شيء . كما وافق " لوك " على أن التجارب التي تنفذ إلى العقل عن طريق الحواس لها كل الأثر في تكوين المعرفة . والفرق بينهما هو أن " ليبنتز " لا يرى أن هذه المعرفة قد استحدثت ، بل انتقلت من وجود بالقوة إلى وجود بالفعل ؛ أو من حالة الخمود إلى اليقظة والنشاط . (٣)

(١) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، زكي نجيب محمود . ص ١٢٧ .

(٣) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ٥٨ .

وهنا نجد "ليبنتز" لم يتخلى عن الوضوح والتمايز الموجود عند "ديكارت" ولكنه - كما سيأتى - حاول أن يقضى على هذين المعنيين دقة أكبر فى المعنى حتى يزداد نفعهما فقال: "المعرفة بأسرها إما أن تكون غامضة أو واضحة. والمعرفة الواضحة أيضاً إما أن تكون مهوشة أو متميزة. والمعرفة المتميزة بدورها إما أن تكون غير وافية، وأيضاً إما رمزية أو حدسية. والمعرفة الأكمل هى التى تجمع بين الاستيفاء والحدسية". (١)

وبذلك أراد "ليبنتز" وصف الأنواع المختلفة من التصورات الساذجة التى ينظر إليها من حين لآخر على أنها معرفة، وأن يبين مقدار اعتمادها أو اقترابها من الاتصاف بالمعرفة الحقة. ورأى أن المعرفة الحقة أو الكاملة يجب أن لا تقتصر على الجمع بين الوضوح والتمايز وإنما يجب أن تكون أيضاً وافية وحدسية بصفة كاملة.

ويرى "ليبنتز" أننى لا أستطيع إدراك أى شىء بوضوح ما لم أكن قادراً على التفرقة بينه وبين الأشياء الأخرى التى تشابهه معه وهذا هو "مقياس الوضوح". وبعد ذلك فإننى لا أدرك أى شىء إدراكاً متميزاً ما لم أكن قادراً على التعرف على مختلف ملامح الشىء التى تميزه عن الأشياء الأخرى. وهذا هو "مقياس التمايز".

ومعنى الكفاية هو فى الحق امتداد لمعنى التمايز فحسب. ويرى أن احتمال الإدراك غير الوافى فى حالة الأشياء ذات الطبيعة المركبة، راجع إلى إدراك بعض مكونات الشىء المركب دون إدراكى لجميع المكونات. ومن ثم يكون إدراكى للشىء المركب قاصراً على التمايز الكامل فيكون غير واف. أما إذا أدركت جميع مكوناته بتمايز، فى هذه الحالة يكون إدراكى للشىء المركب وافياً. (٢)

- وأخيراً يفرق "ليبنتز" بين الإدراك الرمزي والإدراك الحدسى.

فإذا كان الشىء بسيطاً نسبياً، فإننى قد لأصادف أى مشقة فى التصور المباشر لكل ملامح من ملامحه المميزة فى نفس الوقت عند ما أفكر فيه. وفى مثل هذه الحالة، يكون

(١) انظر: نفس المصدر.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ٥٨، ٥٩.

تصورى حدسياً . ولكن لما كانت أغلب الأشياء مركبة حقاً ونظراً لحدودية قدرتى على التصور المتأنى لمختلف الملامح ، لذا فإننى أضطر عادة إلى استعمال الرموز كمؤشرات لمواضع بعض مكونات ملامح الأشياء عندما أفكر فيها وعندما أركز انتباهى على ملمح خاص فإننى سأكون قادراً على الاستغناء عن الرمز الذى اعتدت أن أرجع إليه وأنصوره تصوراً مباشراً . ولكن عندما أفكر فى الشيء المركب كله فإن الذى بوسعى أن أفعله غالباً هو أن أفكر فيه مستعيناً بمجموعة من هذه الرموز . والمعرفة الرمزية هى المعرفة التى كثيراً ما نلجأ إليها . ولها مزايا كافية وتستحق التقدير ، بشرط أن نكون قادرين على التصور الواضح والتمايز لكل ملمح نقصده عندما ننتبه إليه . ولكن مثل هذه المعرفة ستكون أقل كمالاً من المعرفة الحسية الكاملة أو اللارمزية لنفس الشيء . ويتعين أن لا يغيب عن فطنتنا أن مثل هذه المعرفة فى حالة معظم الأشياء ميسورة لله فقط .^(١)

ثم يذهب " ليننتز " إلى أن المعرفة الكاملة للشيء هى التى تتطلب الإحاطة ولما كانت قدراتنا محدودة ، فإننا لا نستطيع القيام بعملية التحليل التى قد تطول إلى ما لانهاية ، وتستغرق حياتنا بطولها . فما بالك إذا كان المراد إدراك جميع الملامح متأنية وعلى الفور وفى لحظة واحدة متاحة ! . إن الله وحده هو القادر على ذلك ومن ثم فإن المعرفة الكاملة فى معظم الأحوال من الأمور التى يقتصر أمرها على الله وحده . وبمقدورنا الحصول على معرفة كاملة بما سماه " ليننتز " " المعانى الابتدائية " وبالمركبات الشديدة البساطة المولفة من معانى ابتدائية . أما فيما يتعلق بباقي الأشياء ، فإن أقصى ما بوسعنا بلوغه هو المعرفة الأقل من الكاملة ، أى المعرفة الرمزية البعيدة تماماً عن أن تتصف بالكمال ومن ثم يقول " ليننتز " :

" لن أستطيع . . أن أحرز . . . على التأكيد بأنه سيكوفى باستطاعة البشر تحقيق التحليل الكامل للمعانى . . . ففى الأغلب علينا أن نقنع بتجميع ما تعنيه بالضبط معانى

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٥٩ .

بالذات من التجربة ثم تركيبتها بعد ذلك فى معانى أخرى "ولكن هذا لا يعنى - عند "ليبنتز" - أننا عاجزون عن الاهتداء إلى معرفة أى شىء معرفة حقه ، فأقصى ماننشده هو وضع حدود لما بوسعنا أن نعرفه عن الطبائع الجزئية للموجودات وأنماط الموجودات ، والتي تشتمل على الحقائق المنتزعة من الواقع فحسب .^(١)

ثم فرق "ليبنتز" بين نوعين من الحقائق فذكر أن "هناك نوعان من الحقائق : حقائق تخص العقل وتتسم بضرورتها ، وبأن ما يقابلها بحال ، وحقائق الواقع وهى عارضة ومقابلها ممكن" . إن هذه التفرقة تنطبق على أقل تقدير - على معرفتنا لعدد كبير من الأشياء ، التى تعد حقائق عارضة فى نظرنا ، إذا سلمنا بقصور قدراتنا العرفانية ، ولكنها تعد حقائق أولية عند الله . ثم يقول : ولو عرفنا ما يعرفه الله لرأينا أن هذه الأشياء ليست مجرد أمور واقعية ، أو حقيقية بصفة عارضة وحسب ، ولكنها بالأحرى حقيقية بالضرورة . على أنه فيما يتعلق بحالة الأشياء كما تبدو ، وفيما يخص فئة من الحالات المحدودة نسبياً (ولكنها هامة) بمقدورنا أن نرى بعض الأشياء حقيقية بالضرورة . وإذا رأينا أشياء حقيقية بالضرورة لأن مقابلها محال أن نطمئن إلى أنها حقيقية بالفعل ، وأنه ليس بوسع الله أو الشيطان الخبيث الذى حدثنا عنه "ديكارت" أن يجعل الأشياء تبدو غير ذلك ومن ثم فإن كل ما نكتشف أنه حقيقى بالضرورة عن العالم اعتماداً على عقولنا سنكون قد عرفناه بالفعل .^(٢)

واعتقد "ليبنتز" من خلال اكتشافه لمثل هذه الحقائق الضرورية أن بمقدورنا أن نحصل على قدر كبير من المعرفة بالبنيان الأساسى للواقع . وبعد أن ذكر "ليبنتز" بأن هناك حقائق تخص العقل وحقائق تخص الواقع . فقد بين لنا متى تكون الأفكار حقيقية ، ومتى تكون

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٦٠ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٦١ .

زائفة ، فقال : من البين أن الفكرة تكون حقيقة عندما يكون المعنى ممكناً ، وتكون زائفة عندما تختوى على تناقض .^(١)

ونظراً لأن " لينتزر " يتحدث هنا عن " الأفكار الحقيقية " وليس عن " القضايا " التي تدل على الوجود الفعلي أو الواقعي . فإن الفكرة توصف بأنها " حقيقة " عندما تخلو من التناقض المنطقي فحسب يعنى ، إذا كانت ممكنة منطقياً . وبذلك تكون " الفكرة الحقيقية " شيئاً أشبه " بالفكرة المنطقية السليمة " .^(٢)

٢) الذرات الروحية ونتائجها :

أ- الذرات الروحية :

لقد خالف " لينتزر " " أسينوزا " فلم يوافق على وحدة الكون ، أى أن الله هو العالم وإنما ذهب إلى أن الكون (العالم) حقائق متعددة فردية لا نهاية لها . وذلك لأنه نظر إلى العالم على أنه كائن حى عاقل يشعر ويعلم أين يسير . وبهذا رد العالم إلى وحدات حقيقية ليست مادية ، هذا العالم الحى ، لا الطبيعة غير الحية ، هو الذى يمثل الفردية بأجل معانيها . وقد استخدم فى بداية الأمر لفظ " النفوس " للتعبير عن هذه الوحدات الأولية غير المادية ، التى يتألف منها كل ما فى العالم من أشياء مركبة . وذلك لأن القول بأن الطبيعة مؤلفة من نفوس ، يودى إلى تجاهل الفوارق الأساسية فى مراتب الكائنات التى يتميز بعضها بالنطق والتفكير ، ويفتقر بعضها الآخر إلى كل مبدأ معقول .^(٣) ثم التمس هذا المعنى فى الكلمة اليونانية " الموناد " . والتى تعنى أصلاً " الوحدة الحسابية " ، ولكنها تحولت إلى معنى " الوحدة المادية ، أو الجزء الذى لا يتجزأ " . ثم أضاف إليها " لينتزر " معنى جديداً وهى " وحدة حية " أى أنها فردية الكائن الحى فى أدق وأبسط مظاهرها وهى موجودة وجوداً فعلياً وليست مجرد وحدة فكرية ، كالوحدة الحسابية . وهو يعرفها

(١) انظر المرجع السابق . ص ٦٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق .

(٣) انظر : آفاق الفلسفة . د/ فواد زكريا . ص ١٨٠ .

بأنها " جوهر بسيط تشتمل عليه المركبات ، والمقصود بلفظ بسيط أنه لا يتجزأ .
وحيث لا تكون أجزاء ، لا يكون الامتداد ولا الشكل ولا الانقسام ممكناً . وهذه الذرات
الروحية هي الذرات الحقيقية ، وهي باختصار عناصر الأشياء ^(١) .

يقول " ليبنتز " : " وهذه المونادات هي الذرات الحققة " التي تكون منها " الطبيعة وهي
على الجملة عناصر الأشياء " ^(٢) .

فالذرة الروحية عند " ليبنتز " هي قبل كل شيء وحدة للقوة أو للنشاط والفاعلية . وعلى
ذلك لا يوجد شيء حقيقي ، حتى في المادة نفسها ، إلا ما هو نشيط فعال وما هو في
أساسه طاقة دينامية . وبذلك تكون الذرة ذات حركة تلقائية ^(٣) . وأطلق على الجوهر
الحقيقي للكون اسم المونادة : وهي قوة فعالة أو " نفس " أي أنها وحدة بسيطة لا مادية
وتلقائية ^(٤) .

وبذلك يكون جوهر الأشياء جميعاً في رأي " ليبنتز " - هو القوة والقوة عنده تصور
أسبق من تصور الحركة نفسه ، أن الحركة رغم ما لها من أهمية في تفسير الظواهر ، ينبغي
أن ترد آخر الأمر إلى نوع من القوة والنزوع ^(٥) .

ولذا يذكر " لينين " بأن " ليبنتز " رأى أن القوة وليس الامتداد هي جوهر الأجسام
جوهر المادة ^(٦) . وهذه الذرات الروحية كلها تصور في نفسها شيئاً واحداً هو الكون إلا
أنها مع ذلك مختلفة لا يتشابه فيها اثنان كما لو وضعت عدداً من المرايا حول مدينة مثلاً

(١) انظر : المرجع السابق .

(٢) انظر : المونادولوجيا . ليبنتز . ترجمة . د/ عبد الغفار مكاوي . ص ١١٦ فقرة ٣ . نقلاً عن دراسات في الفلسفة
الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٦٣ .

(٣) انظر : آفاق الفلسفة . د/ فؤاد زكريا ص ١٨٠ ، ١٨١ .

(٤) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٦٣ .

(٥) انظر : آفاق الفلسفة . د/ فؤاد زكريا . ص ١٨٢ .

(٦) انظر : " دوائر الفلسفة " . لينين . ترجمة إلياس مرقص . ج ١ . ص ٧٢ . دار الحقيقة - بيروت .

فإن كل مرآة تعكس صورة تخالف الأخرى ، مع أن الشيء المنعكس واحد لم يتغير .
ولهذه الذرة خصائص ومميزات أهمها ما يلي :

١- أن الذرة وحدة بسيطة منعزلة عن الكون مستقلة إحداها عن الأخرى وليس لها نوافذ تطل منها على العالم الخارجى أو ينفذ لها شيء منه خلالها ، وهى لا يمكن أن توجد من عدم كما يستحيل أن تنعدم بعد وجود إلا بإرادة الله ، وكل واحدة منها عالم صغير يسير بمقتضى طائفة من القوانين كما لو لم يكن فى الوجود غيرها سوى الله .^(١)

وإذا كانت الذرة متفردة وذات قوانين خاصة . فإن هذا يعنى عند " ليبنتز " أنها حاصلة على خصائص ذاتية تشخص بها تبعاً لمبدأ اللامتمايزات . ومعنى أنها تسير طبقاً لقوانينها أنها لا تعتمد إلا على ذاتها . ولا يوجد هناك اثنتان من المونادات متشابهتين تماماً . يقول " ليبنتز " فى هذا الصدد : " يتحتم أن تكون كل مونادة مختلفة عن الأخرى ، إذ يستحيل أن يوجد فى الطبيعة كائنان متشابهان تشابهاً كاملاً ، بحيث يتعذر ألا نعثر فيهما على خلاف قائم على خاصية باطنية " ولكى يؤكد " ليبنتز " فردية المونادات ومالها من قوانين خاصة يذهب إلى القول بأنها لا تستطيع أن تؤثر فى بعضها فكل مونادة فردة تقوم بذاتها ولذاتها ، وليس بين المونادات وبعضها رباط . وفى هذا الصدد يقول " ليبنتز " :
" ليس للمونادات نوافذ يمكن من خلالها أن ينفذ إليها شيء أو يخرج منها " وكل مونادة تعكس فى ذاتها نفس الكون ، أى أنها جميعاً تصور فى نفسها شيئاً واحداً هو الكون .
فالمونادة - كما يقول " ليبنتز " - مرآة حية دائمة للعالم "^(٢)

٢- أن كل ذرة تمثل الكون بأسره وتشعر بكل ما يحدث فيه ، بحيث تكون " مرآة " ينعكس عليها الكون فى صورة مصغرة ، وانطواء كل ذرة روحية على عناصر تطورها المقبل كلها ،^(٣) بحيث لو استطعنا أن نصل إلى فهم واحد منها فقد فهمنا الكون بأسره

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين . ص ١٢٢ .

(٢) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١١٥ .

(٣) انظر : آفاق الفلسفة . د/ فواد زكريا . ص ١٨٥ .

فكل ذرة منها تحمل فى طيها ماضى العالم ومستقبله .^(١)

٣- أنها تتصف بالإدراك والنزوع الذى هو الحالة المؤقتة التى تغطى وتمثل التعدد فى الوحدة .^(٢) وكما أن للحيرانات إدراكاً ونزوعاً وإن كان بدون وعى ذاتى أو تأمل - فإن الحياة النباتية - فى نظير " لينتزر " - (منظوراً إليها من الداخل ، أى من وحدة المونادة تمثل صورة من صور الإدراك والنزوع وإن كانت أيضاً ليست إلا صورة أكثر غموضاً مما لدى الحيوانات . ويمكننا أن نفهم أدنى المونادات (المتمثلة فى الوجود المادى) من حيث ماهيتها بالمقارنة إلى " ما يحدث لنا فى حالة الإغماء أو الاستغراق فى نوم عميق بلا أحلام " . وكل مخلوق بصفة عامة هو فى نوعه فرد له إدراك ونزوع حتى وإن كانت درجة الوضوح فى الإدراك مختلفة اختلافاً لا حد له . والطبيعة كلها فيما تحت المرتبة الإنسانية (من حيوان ونبات وجماد) هى - فى تدرج صورها وأنواع وجودها- نسق من أنساق التطور يتزعم فى اتجاه الرعى الإنسانى ووضوح الحياة العقلية.^(٣)

وهذا الإدراك درجات : فمنه الواضح والغامض . وهذا سر تنوعها وتميزها . فكل ذرة تدرك العالم على شكل خاص ، وتحمل فى طيها ماضيه ومستقبله^(٤) . وفيها نزوع دائم الى الانتقال من إدراك غامض الى إدراك أوضح منه ، وهذا النزوع عماد ما فيها من قوة ونشاط .^(٥)

فالذرات من حيث الإدراك مختلفة ومتفاوتة بحسب الدرجة والرتبة لا من حيث النوع والحقيقية . ونظراً لأن الكائن الحى يتكون من مونادة تعتبر ملكة المونادات هى النفس (وهى مونادة من نوع أعلى من غيره) ومن عدد غير متناه من مونادات دنيا تشكل فى

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٢) انظر : الدفاتر الفلسفية . لينين . ترجمة إلياس مرقص ج ١ - ص ٧٠ ، ٧١ .

(٣) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٦٤ .

(٤) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، زكى نجيب محمود . ص ١٢٢ ، ١٢٣ .

(٥) انظر : روس فى تاريخ الفلسفة . د/ابراهيم بيومى ، أ / يوسف كرم . ص ١٦٧ .

مجموعها جسم الكائن الحى . فالمونادة التى تمثل نفس الإنسان أعلى من تلك التى تمثل نفس الحيوان . والمونادات فى أدنى مراتبها هى نوع من النفوس اللاواعية كالنبات والكائنات غير العضوية . فى حين أنها فى أعلى المراتب عقول مفكرة مريدة .^(١)

ولم يكن تقريب " لينتز " بين هذه الوحدات الجوهرية الفردية وبين النفوس البشرية مجرد تشبيه فحسب ، بل إنه يعنى بالفعل أن ذلك النوع الخاص من الوجود الذى نستشعره فى أنفسنا ، منتشر فى الكون بأكمله ولكن بدرجات متفاوتة . ذلك لأن الطبيعة لا تعرف انفصلاً ولا طفرات مفاجئة ، بل إن " قانون الاتصال " يسرى على كل أجزائها . ومن هنا قال " لينتز " بنوع من الحيوية أو الوجود الحى فى الطبيعة بأسرها ، وأكد أن الحياة النفسية منتشرة فى جميع نظم الطبيعة ، وإن كانت تتخذ صوراً غامضة فى الكائنات الدنيا ولا ترقى إلى مرتبة الوعى الكامل إلا فى الدرجات العليا فى الحياة فإذا كانت الحياة النفسية ، والقوة والنزوع ، منتشرة فى الطبيعة بأكملها ، فإن ذلك يعنى أن كل ذرة تمثل الكون بأكمله ، وتشعر بكل ما يحدث فيه .^(٢)

ب- نتائجها :

يمكن إجمال نتائج الذرات الروحية فيما يلى :

١- القضاء التام على وجود الأضداد ، لأن هذه الأضداد حالات طارئة تتعاقب على الذرات الروحية فحسب . ويؤكد " لينتز " أنه لا يعترف بوجود نفس خاصة تظل مرتبطة بكتلة معينة من المادة وتقتصر على رعاية شأنها ، " ذلك لأن الأجسام كلها فى صيرورة دائمة كالأنهار ، وهناك أجزاء تدخل فيها وتخرج منها بلا انقطاع . . . ويترب على ذلك أنه لا يوجد كون تام ، ولا فساد أو موت كامل بالمعنى الدقيق ، يكون قوامه

(١) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة ص ١٦٧ ، قصة الفلسفة الحديثة . ص ١٢٣ فى دراسات فى فلسفة الحديثة .

د/ محمود زقزوق . ص ١٦٤ ، ١٦٥ .

(٢) انظر : آفاق الفلسفة د/ فواد زكريا . ص ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ .

مفارقة النفس . وليس ما نسميه بالموت إنما هو ضمور ونقصان " . (١) لأنه ألغى ثنائية " ديكارت " والعالم ممنوء كله بالحياة ، وما نسميه مادة ليس إلا الجانب السلبي والجزء الغامض فى " الموناد " . فلا وجود للمادة فى ذاتها ولا للعالم الخارجى تبعاً لذلك ، وما تمليه علينا حواسنا إنما هو مجرد ظواهر تعبر عن الذرات الروحية الثابتة . (٢)

٢- يترتب على القول عند " ليننتز " بأن الذرة الروحية مرآة ينعكس عليها الكون كله الاعتقاد بإمكان تحصيل معرفة كاملة عن طريق مجموعة من الأفكار البسيطة مرتبة ترتيباً صحيحاً . فالأفكار البسيطة تودى على المستوى المعرفى ، نفس الدور الذى توديه الذرات الروحية على المستوى الأنطولوجى وهى بدورها تعكس عالم المعرفة بأسره ، وتكشفه لمن يستطيع أن يستنبطه منها .

ولقد كان " ليننتز " مؤمناً بإمكان التوصل إلى ذلك " العلم الإلهى " القائم على التحليل والرمزية والتركيب الجامع . وكان هذا فى رأيه أهم الأهداف وأجدها بجهد الإنسان وسعيه . فإذا أمكن الاهتداء إلى قائمة كاملة بالأفكار البسيطة ، وبالعناصر الأولية التى لا تقبل الانقسام فى كل فكر بشرى ، فمن الممكن عندئذ أن نرسم لكل منها بعلامة ويصبح استنباط كل الحقائق التى لم تكتشف بعد مسألة حساب وجمع فحسب . وعلى هذا النحو ينشأ " علم كللى " *scientia universalis* يتيح للإنسان فهم أدق أسرار الكون بطريقة حسابية رياضية دقيقة . ولقد كانت الخطوة الهامة التى اتخذها " ليننتز " فى سبيل بلوغ هذا الهدف ، هى وضعه للدعائم الأولى للمنطق الرياضى ، الذى قصد منه أن يكون أداة تدوين هذه المعرفة البشرية الشاملة . (٣)

٣- يترتب على القول باتصاف الذرات الروحية بالإدراك والنزوع وأنها مختلفة ومتفاوتة بحسب الدرجة والرتبة لا بالنوع والحقيقة ، إلغاء الثنائية . لأن العالم كله مملوء بالحياة فلا

(١) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة . د/ إبراهيم مذكور ، يوسف كرم . ص ١٦٨ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٨٥ ، ١٨٦ .

(٣) انظر : آفاق الفلسفة . د/ فؤاد زكريا . ص ١٨٦ .

وجود للمادة فى ذاتها ولا للعالم الخارجى تبعاً لذلك ، وما تمليه علينا حواسنا إنما هو مجرد
ظواهر تعبر عن الذرات الروحية الثابتة .^(١) كل شىء مادى بمثابة مظهر لشىء عقلى فى
الأساس . وهذه فلسفة المثالية التى تعيد المادة فى نهاية الأمر إلى العقل . ومن هنا أمكن
اعتبار "ليبنز" مؤسس "المثالية الحديثة" ^(٢) .

٣- التناقض الأزلى (الانسجام) :

لقد نشأت فكرة التناقض والانسجام أو التوافق عند "ليبنز" نتيجة لوجود صفتين
متعارضتين فى الظاهر للذرات الروحية عنده . فكل ذرة هى ، حسب تعريفها ، فردية
تماماً منطوية على نفسها ، ليست لها "أبواب ولا نوافذ" تطل منها على العالم الخارجى .
غير أنها من جهة أخرى تعكس العالم كله من وجهة نظرها الخاصة . فكيف يتم وجود
نوع من "التناقض" بين الكائنات كلها فى الكون ؟ ^(٣)

ويجيب "ليبنز" على هذا السؤال بأن هذا التوافق لا يمكن تفسيره إلا بافتراض وجود
خالق منسق وهو الله الذى أعلى المونادات . وقد حدد الله سلفاً - عند خلق المونادات -
التطابق المتناسب لكل المونادات بعضها مع بعض لدرجة أن تطور كل مونادة مفردة
يتطابق مع تطور كل المونادات بدون أن يكون هناك بينها فى الواقع حيثئذ أى تأثير وهذا
هو ما يسميه "ليبنز" بـ "التناقض الأزلى" .

وبناء على هذا يتطابق باستمرار مجموع المونادات التى يتكون منها جسم الكائن الحى مع
المونادة القائدة وهى النفس .^(٤) وقد أدت هذه الفكرة من وجهة نظره إلى حل

(١) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة . د/ إبراهيم مذكور ، يوسف كرم . ص ١٦٨ .

(٢) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون نوبس . ص ٩٤ .

(٣) انظر : آفاق الفلسفة . د/ فواد زكريا . ص ١٨٧ .

(٤) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١١٠ .

مشكلة العلاقة بين النفس والجسم على نحو يلائم اتجاهه الفكرى ، فيقول :

" لقد اهتمت إلى تفسير طبيعى للاتحاد أو الاتفاق بين النفس والجسم العضوى . فالنفس تتبع قوانينها الخاصة . والجسم كذلك يتبع قوانينه الخاصة . وهما يلتقيان بفضل الانسجام المقدر بين جميع الجواهر ، ما دامت الجواهر كلها تمثل كونا واحداً . فالنفوس تسلك وفقاً لقوانين العلل الغائية ، عن طريق النزوع أو الرغبة *appetition* والغايات والوسائل . أما الأجسام فتسلك وفقاً لقوانين العلل الفاعلة أو الحركات . والعالمان :عالم العلل الفاعلة وعالم العلل الغائية ، منسجمان فيما بينهما " . وهكذا ينتقد " لينتزر " نظرية " ديكارت " التى تقول بتأثير الجسم والنفس كل منهما فى الآخر ، على أساس استحالة هذا التأثير بين جوهرين أحدهما مادى والآخر لا مادى . كما ينتقد نظرية " مالبرانش " التى تجعل تأثير النفس فى الجسم مجرد " فرص " أو مناسبات " لتدخل القوة الإلهية . وليس معنى ذلك أن " لينتزر " قد أنكر تدخل المبدأ الإلهى ، ولكنه جعل هذا التدخل يقتصر على فعل الخلق الأسمى ، الذى أدى إلى وجود الذرات الروحية أو الجواهر البسيطة ، ولما كان هذا الفعل كاملاً منذ البداية ، فإن كل شئ يسير بعد ذلك فى طريقه السليم ، ويتحقق الانسجام التام بين الجسم والنفس على الرغم من أن كلاهما يسلك وفقاً لطبيعته الخاصة ولا يخضع إلا للقوانين التى تقتضيها هذه الطبيعة .

على أن الانسجام بين الجسم والنفس ، داخل الكائن البشرى ، إنما هو تعبير جزئى عن ذلك الانسجام الأكبر الذى يسود الكون بأسره . فقد كان من الطبيعى أن يؤمن " لينتزر " بأن العالم منظم ومعقول وبأنه لا وجود لشئ ممتنع أو شاذ أو خلل من المعنى . وهكذا يستطيع العقل الخالص أن يدرك كل ما فى الكون تبعاً لما فيه من ضرورة ، ولما له من دلالة ، ويختفى الشر من العالم ، ويصبح كل شئ منظماً ، واضحاً معقولاً ، ويخلو العالم

من كل خطأ وكل نقيصة . فحين يسير كل شيء تبعاً لقانونه الطبيعي الخاص ، يكون في الوقت ذاته قد حقق الغاية الإلهية المقصودة منه ^(١) .

٤- الله:

أن الله قد ظهر عند " لينتزر " كعقل يسمو على العالم *intgellegentia* ، صنع الساعة بكمال منقطع النظير ، بحيث تستطيع أن تعمل بعد ذلك دون معاونته الخاصة . ^(٢)

وعلى هذا صور " لينتزر " الله كعقل يفوق الدنيا *supramundane* ومن ثم خلق بحرية أفضل العوالم الممكنة ولكن فيما بعد وبالرغم من قدرته على القيام بالمعجزات فإنه لم يفعل ذلك بقصد تزويد الطبيعة باحتياجاتها ، وإنما لتزويدها بالنعمة الإلهية . وبذلك يكون الله بالإضافة إلى كونه ساعاتياً ، أى مبدأ خارج وفوق نظام العالم ، مرتبطاً أيضاً بالعالم ، كأعلى حد في النظام الهرمي " الهريرارشي للموناد " ^(٣) . فالإله هو العقل المحض لأنه هو الوحدة الوحيدة التي لديها عن كل شيء فكر يقينية ومتميزة . ^(٤)

وقد قال " لينتزر " في ختام كتابه " المونادولوجيا " وهو يمدح مدينة الله : " وكما أثبتنا من قبل وجود انسجام كامل بين مملكتين طبيعيتين ، إحداهما مملكة العلل الفاعلة والأخرى مملكة العلل الغائية ، فينبغي أن نلاحظ هنا انسجاماً آخر بين المملكة المادية ومملكة الطبيعة ، وبين المملكة الأخلاقية مملكة اللطف الإلهي *grace* أى - " الله " منظوراً إليه على أنه مهندس آلة الكون ، والله منظوراً إليه على أنه ملك مدينة الأرواح الإلهية " ^(٥) .

هذا الإله الموجود في الكون ، والمرتبط به ، يعد الكون ثم يتركبه لأمره ، إنه سلبى في

(١) انظر : آفاق الفلسفة . د / فواد زكريا . ص ١٨٨ ، ١٩٠ .

(٢) انظر : الفكر الأوربي الحديث . القرن السابع عشر . تأليف : فرانكلين - إل - باومر . ترجمة : أحمد حمدي محمود . ص ٦٤ . الهيئة المصرية العامة للكتاب . سنة ١٩٨٧ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٨٩ ، ٩٠ .

(٤) انظر : المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة . د / محمد غلاب . ص ١٣٢ .

(٥) انظر : آفاق الفلسفة . د / فواد زكريا ص ١٩١ .

عالم إيجابي . (١)

أدلة وجود الله :

إن وجود الله ثابت عند ليبنتز " بأدلة كثيرة منها :

١- دليل التناسق الأزلي :

الذى سبق الحديث عنه - والذى يقتضى بوجود خالق منسق بين الذرات ، قدر فى الأزل التطابق المتناسب لكل المونادات بعضها مع بعض . فهذا البرهان القائم على فكرة الانسجام المقدر فى الأزل يعد شكلاً من أشكال (برهان النظام والغائية) فى الكون الذى تلخص فى أن التناسق البديع والنظام العجيب الباديان فى الكون ليستدعيان عقلاً مدبراً وحكمة عالية . (٢)

٢- الدليل الوجودى " الأنطولوجى " :

تلخص فكرة هذا الدليل - الذى سبقه به القديس " أنسلم " و"ديكارت" واستعان به - على أن فكرة الألوهية ممكنة لا تتضمن تناقضاً ، لأنها تستلزم الوجود لاشتغالها على كل الكمالات . . والعدم والكمال متنافيان ، فالوجود كمال ، ولو لم يكن الله موجوداً لما كان حاصلًا على كل الكمالات . ويذهب " ليبنتز " فى هذا الصدد إلى القول بأن وجود الله يعد نتيجة بسيطة مرتبة على إمكان وجوده . فالله وحده يتميز بأنه يجب أن يوجد إذا كان ممكناً ، ولما لم يكن هناك شيء يمكنه أن يعوق إمكان هذا الكائن اللامتناهى الذى لا يتضمن سلباً ولا يشتمل على تناقض ، فإن هذا يجعلنا قادرين على معرفة الله معرفة أولية .

ويعبر " ليبنتز " عن هذه الفكرة بقوله : " وهكذا يتفرد الله " أو الكائن الضرورى " بهذه الميزة وهى أنه يتحتم بالضرورة أن يوجد إذا كان وجوده ممكناً . ولما لم يكن هناك

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس ص ٩٤ .

(٢) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٦٨ .

شيء يحول دون إمكان " وجود " ما لا يتضمن حدوداً ولا نقيضاً ولا يحتوى تبعاً لذلك على أى تناقض ، فإن هذا وحده (أى إمكان وجوده) يكفى لمعرفة وجود الله معرفة قبلية " (١)

٣- دليل الإمكان :

ويعتمد هذا الدليل على إمكان الأحداث فى العالم . فكل شيء جزئى فى هذا العالم يعد " ممكن الحدوث " . وهذا يعنى أنه كان يمكن من وجهة النظر المنطقية ألا يوجد ، فإذا وجد بالفعل شيء كان من الممكن ألا يوجد فلا بد أن يكون هناك " سبب كاف " أخرج من العدم إلى الوجود . وهذا السبب الكافى يجب أن يكون خارج سلسلة العلل والأسباب الممكنة ، فلا يجوز أن يكون هو نفسه ممكناً ولا حادثاً بل يتحتم أن يكون جوهرأ ضرورياً . وهذا السبب الكافى هو الله . " فوجود الكائنات الحادثة لا يمكن أن يقوم سببها الأخير أو سببها الكافى إلا فى الكائن الضرورى الذى يتضمن فى ذاته سبب وجوده . " (٢)

٤- دليل الماهيات " الحقائق الأبدية " :

يرى " لينتزر " أن الله هو مصدر الأفكار أو الماهيات أو الحقائق الأبدية ، وهى ممكنات موجودة فى الذات الإلهية ، نحاول أن نتحقق ، ونتعارض فى محاولاتها لوجود التنافر بينها وعدم التلاؤم فى نظام واحد ، فلا بد من غلة ترفع العائق فى سبيل البعض الذى يتغلب ، فيبقى الغالب وهو الله . (٣)

ويعبر " لينتزر " عن ذلك بقوله :

" من الحق أيضاً أن الله ليس هو مصدر الوجودات فحسب ، بل هو كذلك مصدر

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الغربية . برتراند رسل . ترجمة : د/ محمد فتحى الشنيطى . ٣ - ص ١٤٤ القاهرة سنة ١٩٧٧ .

(٢) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ١٧٠ .

(٣) انظر : المرجع السابق ص ١٧١ .

الماهيات بقدر ما تكون واقعية ، أو هو بمعنى آخر مصدر ما يحتوى عليه الإمكان من واقع ذلك أن الذهن الإلهي هو منطقة الحقائق الأبدية أو الأفكار التي يتوقف عليها وجودها وبغير وجوده لن يكون في الإمكانيات واقع ، ولن يكون فيها شيء موجود فحسب ، بل لن يكون فيها كذلك شيء ممكن . لأنه إن كان ثمة واقع في الماهيات أو الإمكانيات أو حتى في الحقائق الأبدية ، فلا بد أن يقوم سبب في هذا الواقع على كل شيء موجود وفعلي ، وبالتالي على وجود الكائن الضروري ^(١) .

٥- الأخلاق ومشكلة الشر :

أ- الأخلاق :

يرى " ليبنتز " أن النظام الأخلاقي من الإدراكات المتميزة لأنها هي التي تتفق مع طبيعتنا . فيجب أن نروض أنفسنا على العمل بناء على الإدراك المتميز . ولذا يجب أن نتوقف عن العمل إذا اختلطت إدراكاتنا أو اضطربت ، لأن الخطيئة تصدر عن الإدراك الناقص . والإدراك المتميز يبعث على العمل ، ويزيد تعلقنا بالخير ، في حين أن الجهل هو سبب انحرافنا عن الطريق السليم . وكلما اتسع مجال إدراكنا المتميز قوى شعورنا بعلاقتنا بإخواننا في الإنسانية وبالله . ومن ثمة كلما ازدادنا كمالاً سعدنا بخير الآخرين وكما لهم وأحببناهم ، إذ أن " المحبة " هي الاغتياب بسعادة الغير . وتجد المحبة موضوعها الأقصى في الله الموجود الكامل فهو خيرنا وكمالنا وباغتيابنا بكماله نكمل نفوسنا وهذه ماهية الدين الطبيعي . ^(٢)

ب- مشكلة الشر :

يرى " ليبنتز " أن الله هو علة وجود الأشياء جميعاً التي هي من قبيل الممكن والعالم من جملة الممكنات التي يمكن تصورها . ولذا فإن الأمر يحتاج إلى سبب كاف لاختيار هذا

(١) انظر : المرجع السابق ص ١٧١ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة - يوسف كرم ص ١٣٩ ، ١٤٠ .

العالم بالذات من بينها جميعاً . وهذا السبب الكافي فى رأيه يرجع إلى أن " الله " قد اختار هذا العالم من بين العوالم الممكنة لأنه تحقق من أنه أفضل هذه العوالم جميعاً . وإذا كان هذا العالم أفضل عالم ممكن فإن هذا لا يعنى أن الله قد خلقه على أكمل صورة ممكنة لأن الكامل لا يصغر عنه إلاكامل . (١)

وقد لقي قول " لينتز " هذا نقلاً عنفاً من " فولتير " الذى سخر منه وهاجمه فى الصحف مهاجمة عنيفة بقوله: " يسرنى أن أعلم أنك أصدرت رسالة نهاجمنى فيها ، فقد أوليتنى بذلك شرفاً عظيماً " ، ولكن أستطيع يا سيدى أن تحدثنى عما يدفع آلاف البشر إلى قطع بعضهم أعناق بعض فى هذا العالم الذى تصفونه بأنه غير ما يستطيع خلقه؟ وإنى لك من الشاكرين " (٢) .

لهذا أهدى " فولتير " تشككاً فى تفاؤل " لينتز " استند إلى أساس أخلاقية . وذلك لوجود ضرور فى هذا العالم ، وزلزال لشبونة ليس ثمة ما يبرره ، فعلاننا إذن ليس أفضل عالم ممكن . وأهدى " كانط " اعتراضاً مماثلاً لاعتراض " فولتير " وجعله يستند أيضاً إلى نظرة أخلاقية . لأن تصورات " كانط " الأخلاقية مصطبغة بأفكاره الدينية التى تعلمها فى مدرسة " التقويين " الذين يتبعون المذهب البروتستانتى الذى يؤكد القول بوجود (خطيئة أزلية) ، وبأننا مخلوقات قد اقترفت خطيئة ، كما يؤكد وجود أشياء شريرة فى العالم هى التى أسماها القديس " بول " بقانون الخطيئة .

والشر لا يرجع إلى الجهل أو إلى عدم توافر المعرفة فحسب - كما هو الحال عند "سقراط" - الذى اعتقد أن الفضيلة علم . إذ أن هناك بعض نواح مرذولة فى الإرادة الإنسانية ذاتها . ولكن هذا لم يكن السبب الوحيد الذى دفع " كانط " إلى التشكك فى نزعة " لينتز " المتفائلة ومذهبه العقلانى . بل كان تشككه أيضاً يرجع إلى نظريته فى المعرفة . فنحن لا نصادف فى كل مكان توافقاً بل نصادف تعارضاً وصراعاً . فهناك

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د / محمود زقزوق . ص ١٧٢، ١٧٣ .

(٢) قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين . ص ١٢٨ .

صراع بين القوى فى الميكانيكا. وهناك كميات سالبة فى الرياضة . كما أننا لا نستطيع أن نرد الصراع إلى اختلاف المراتب بين الكائنات والموجودات فهو يمثل تعارضاً حقيقياً بعيد الغور . ومن هنا أدرك "كانط" كيف حطمت وقائع الأخلاق والرياضة والطبيعة كل تفاؤل عقلانى .^(١)

كذلك تصدى أيضاً لمهاجمة " هيغل " فى رأيه هذا عن العالم وقال إنه قد أرسل قوله قضية بغير تدليل . فلنسلم معه جدلاً بأن هذا العالم هو أفضل العوالم إذ أنت أرسلت خادماً إلى السوق ليبْتَاع لك شيئاً فجاءك به الخادم سيئاً رديئاً ، ثم أقنعك بأنه خير ما يباع فى السوق ؛ أفتحكم على هذا الشيء بالجوذة لأنه كذلك ؟ كلا ولا ريب ، فلا يمنع سوءه وشره ألا يكون هناك أحسن منه كذلك قل فى العالم ، قل ماشئت من أنه خير ما يمكن وجوده ، ولكن هذا لا يبرئه من النقص والشر .^(٢)

وقد لاحظ " لينتزر " فى قوله : " أن هذا العالم هو أكمل العوالم " ضعف ، واعترف أن كمال العالم لا يعنى خلوه تماماً من الشرور والآلام التى نجدها بالفعل فى جوانب كثيرة فى هذا العالم . فوجود الشر فى العالم لا يتعارض مع كمال العالم ولا يتعارض مع العناية الإلهية .

ثم ذكر أن الشر الذى نجده فى هذا العالم على أنواع منها :

١- الشر الميتافيزيقى : ويتمثل هذا الشر فى النقص الذى يلاحظه المرء فى كل المخلوقات وهو أمر لا مفر منه . لأن النقص من لوازم الوجود المخلوق المتناهى فالله لا يمكن أن يخلق آلهة وعلى ذلك فالمخلوق بطبيعته شئ محدود وغير كامل . ومن هنا يعد الشر الميتافيزيقى علة للتوعين التالى من الشرور .

٢- الشر الطبيعى : ويتمثل هذا الشر فى الألم الذى هو شكل من أشكال

(١) انظر : طريق الفيلسوف . تأليف : جان فال . مراجعة : د/ أبو العلا عفيفى . ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ . مؤسسة سجل العرب للنشر سنة ١٩٦٧ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، زكى نجيب محمود . ص ١٢٨ ، ١٢٩ .

الشر الذى يعانى منه أغلب الناس . وإذا كان الله قد سمح به فذلك لحكمة أرادها من وراء ذلك . فأحياناً يكون عقوبة لذنوب من الذنوب ، وأحياناً يكون وسيلة مناسبة لنبوغ هدف معين ، أى لمنع شر أعظم أو للحصول على خير أعظم ، كذلك تكون العقوبة سبيلاً للإصلاح والعزيم ، والشر غالباً ما يكون سبباً لإظهار الخير .

٣- الشر الخلقى : ويتمثل هذا الشر فى الذنوب والمعاصي . ويرجع إلى حرية الإنسان وهذه الحرية فى حد ذاتها خير ، ولكن الشر يأتى من إساءة استخدام الإنسان لهذه الحرية . ويرى " لينتزر " أن الخير فى العالم يفوق الشر ، غير أن المرء يبالغ دائماً فى تضخم الشر ولا ينتبه للخير إلا فى النادر . فالخير أكثر من الشر حتى ولو كان عدد الأشرار يزيد على عدد الأخيار والخير الذى نجده لدى أقل عدد من الناس يفوق الشر الذى نجده لدى أكبر عدد من الناس . فالله (الذى هو الخير كله) لا متناهى ، أما الشيطان فهو محدود والخير يمكن أن ينمو بلا حدود فى حين أن للشر حدوداً .^(١)

وبناء على ما تقدم يتضح لنا أن هناك نزعة تفاؤلية تسود تصورات " لينتزر " فيما يتعلق بالعالم ونظراته إلى مشكلة الشر ولذا توصف فلسفة " لينتزر " بالتفاؤل فى مسائل الأخلاق ، لأنها تعتقد أن الله قد خلق أفضل كل العوالم الممكنة^(٢) .

٤ - أثر لينتزر

لقد كان لـ " لينتزر " أثر كبير على العلماء والفلاسفة الذين أتوا بعده . وقد امتد هذا الأثر إلى اليوم ، فقد تبنى كثير من هؤلاء مذهب الروحى دون الأخذ بكل تفاصيل المذهب بما فى ذلك نظرية التناسق الأزل . ومن بين هؤلاء - على سبيل المثال - عالم الطبيعة والفلك الإنجليزى المعاصر " إدينجتون " Eddington^(٣) .

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ١٣٨ ، دروس فى تاريخ الفلسفة . ص ١٧٣ ، دراسات فى

الفلسفة الحديثة . ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

(٢) انظر : طريق الفيلسوف . جان فال . ص ٢٦٢ .

(٣) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمد زقزوق . ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

ويقول الأستاذ "يوسف كرم" : يعد "لينتز" أعظم مؤسسى المنطق الرياضى الذى تقدم فى عصرنا تقدماً كبيراً ؛ وهو مؤسس الروحية التصورية على نحو أكثر جرأة ووضوحاً من "مالترانش" وإلى فلسفته ترجع النظرية الفيزيقية العصرية المسماة دينامزم أى نظرية الطاقة ، والتى ترد الأجسام إلى "مراكز قوة" أو كهرباء .^(١)

بين ديكرات و لينتز

أولاً : الاتفاق بينهما :

بناء على ما تقدم نجد أن فلسفة كل منهما :

- ١- عقلية لأنها تعتبر العقل أساس المعارف الإنسانية وعمادها .
- ٢- روحية لأنها ترى أن الروح فكرة واضحة متميزة ، بل هى أوضح الحقائق وأثبتها .
- ٣- مؤهلة وذلك لأنها تبحث فى كمال الإله عن طريق سر الكون وأسبابه ، إلا أن "ديكرات" يقف عند تفكيره الخاص ويقصر نفسه على دائرة معينة فى حين ، أن "لينتز" يوسع مجال أفقه ما استطاع ويفذى أبحاثه بأكمل نظريات التاريخ القديم والمتوسط الحديث ، وبذا استطاع أن يتدارك ما فات أستاذه ويتم ما بدأه .^(٢)

ثانياً : الاختلاف بينهما :

- ١- بينما "ديكرات" يعتمد فى منهجه على الشك ، تجد "لينتز" يفيض الشك الديكراتى الذى يستطيع القضاء على أية حقيقة فلسفية ولا يقنع بالوضوح ليكون أساساً لليقين ، بل يدعو إلى المبالغة فى التحليل والبرهنة على كل شىء حتى المبادئ المسلمة المشهورة . ويعم فى الطريق الرياضى إلى حد أنه يرمى إلى إحلال الرموز والإشارات محل الألفاظ والعبارات فى البرهنة العادية .^(٣)
- ٢- يخالف "لينتز" ديكرات " فى قوله بتأثير الجسم والنفس كل منهما فى الآخر

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ١٤٠ .

(٢) انظر : دروس فى تأويل الفلسفة . د/ ابراهيم مذكور - ١ / يوسف كرم ص ١٧٤ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١٦٣ .

وذهب إلى استحالة هذا التأثير بين جوهرين أحدهما مادي والآخر لا مادي ، كما ينتقد نظرية " مالبرانش " التي تجعل تأثير النفس في الجسم مجرد " فرض " أو " مناسبات " لتدخل القوة الإلهية . (١) فيقول : " لقد اهتمت إلى تفسير طبيعي للاتحاد أو الاتفاق بين النفس والجسم العضوي . فالنفس تتبع قوانينها الخاصة ، والجسم كذلك يتبع قوانينه الخاصة ، وهما يلتقيان بفضل الانسجام المقدر بين جميع الجواهر ، ما دامت الجواهر كلها تمثل كونا واحداً . فالنفوس تسلك وفقاً لقوانين العلة الغائية ، عن طريق التزوع أو الرغبة *appetition* والغايات والوسائل . أما الأجسام فتسلك وفقاً لقوانين العلة الفاعلة أو الحركات . والعالمان : عالم العلة الفاعلة وعالم العلة الغائية ، منسجمان فيما بينهما " . (٢)

الثنائية الديكارتية وحلولها

لقد انتهت " ديكارت " إلى القول بوجود جوهرين هما : الجوهر المفكر " النفس " والجوهر الممتد " الجسم " ، وهما يعتمدان على شيء ثالث هو الله وهو الذي يستحق أن يوصف بالجوهر . ولم ير " ديكارت " في الأشياء الحسية المختلفة سوى شيء حقيقي واحد هو المكان أو الامتداد اللامحدود . وكل ما هو حقيقي في أي شيء جزئي هو هذا الجوهر الممتد - بخصائصه الكلية - الذي تدرسه العلوم الرياضية . (٣) وهنا تجد مشكلتين في فلسفة " ديكارت " تريدان حلاً

الأولى : هي أنك ترى الجوهر الروحي مركزاً ومتشكلاً في أشكال متنوعة في عقول عديدة ، بينما ترى الجوهر الممتد وحيداً .

فجاء أتباع " ديكارت " وحاولوا حل هذه المشكلة . فـ " اسپينوزا " وحد الفكر بأن جعل الجوهر المفكر شيئاً فريداً ، يمتزج فيه النفوس المختلفة في وحدة ، كلما اتجهنا صوب

(١) انظر : آفاق الفلسفة . د/ زكريا إبراهيم ص ١٨٩ .

(٢) انظر : آفاق الفلسفة . د/ زكريا إبراهيم ص ١٨٨ ، ١٨٩ .

(٣) انظر : طريق الفيلسوف جان فال . ص ٤٢ ، ٤٣ .

معرفة أكثر وضوحاً واكتمالاً أما " ليننتز " فحاول تحقيق المطابقة بين الجوهرين من ناحية مضادة بأن جعل المادة مؤلفة من كثرة من الأفكار أى جعل المادة كثرة وقال بتنويع الفكر .^(١)

الثانية : هى أن الجوهر المفكر والجوهر الممتد عند " ديكارت " قد خلقهما الله . فلقد استعمل كلمة جوهر للدلالة على جوهرين متناهين وجوهر لا متناه . وكما قال " ديكارت " ، إن كلمة " جوهر " ، لن يكون لها نفس المعنى فى دلالتها على الله وفى دلالتها على مخلوقاته . وجاء أتباع " ديكارت " وحاولوا حل هذه المشكلة .

- فذهب " أسبينوزا " إلى تسمية ما أسماه " ديكارت " بالجوهرين المتناهين بالصفات وجعل كلمة " جوهر " مقصورة على الله وحده . ووفقاً لما ذكره " أسبينوزا " ، الصفات لا متناهية من حيث العدد ، ولكننا لا نعرف غير صفتين هما الفكر والامتداد .^(٢)

- وحاول " ليننتز " الإتيان بشيء آخر يحل محل فكرة " ديكارت " عن الامتداد . فجعل الامتداد بوصفه مجرداً متجانساً لن يكون سوى شيء مجرد ، أى شيء من صنع العقل ومن ثم فإنه لن يستحق اسم الجوهر . وعلى هذا فلم يعد الامتداد عند " ليننتز " صفة كما هو الحال عند " أسبينوزا " وهو شيء أقل من الجوهر (بعكس ما قاله ديكارت) . وما هو حقيقى وراء هذا الظاهر ، أى الامتداد هو الموناد ، وهو جواهر روحية فالجوهر بمثابة القانون الذى تتبعه أية سلسلة من الظواهر . وبناء على ذلك ، لم يعد هناك جوهر روحى واحد ، بل كثرة من الجواهر الروحية ، وكل منها أساساً عبارة عن قوة وفعل .

- إن الفلسفة الديكارتية انتهت إلى القول بوجود جوهرين فكيف يحدث اتصال بين الجوهرين وكيف يمكننا إطلاق كلمة " جوهر " على شيئين هما المادة والفكر ، اللذان يعتمدان على شيء ثالث هو الله الذى خلقهما جميعاً ، وهو وحده الذى يملو صاحب الحق فى أن يكون الجوهر الحق ؟ ومن ثم يوجد عند " ديكارت " انفصال حاد بين الجوهر

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٤٣ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٤٣ .

المادى والجوهر الروحى . فكيف إذن مع وجود هذا الاختلاف بينهما يتيسر لهما تبادل التفاعل . كيف يصح أن يكون الامتداد . وأن تكون العقول كثيرة (ومتجسمة) . كيف يصح أن يكون أحد الجوهرين (المادة) واضحاً ومتمايزاً فى نظر الجوهر الآخر (العقل) وما هو معنى أفضلية جوهر على آخر . وهو ما عبرت عنه ، وأكדתه حقيقة كون الله جوهرأ روحياً وليس جوهرأ مادياً على الإطلاق ؟ وما هى علاقات الصفات بالجواهر كصلة الفكر بالروح مثلاً ؟ وهل هما نفس الشيء أم لا ؟ .^(١)

وبينما كان الجوهر عند " ديكارت " فكرة واضحة متميزة إلى أبعد حد ، ينتهى " لوك " إلى أن الجوهر " هو شيء لا أدرى ما هو " رغم اعتقاده بوجوده .

- وأنكر " هيوم " وجود الجوهر المادى ، كما أنكر أيضاً وجود الجواهر الروحىة . ومذهبه فى هذه الناحية هو النتيجة المنطقية للاتجاه الذى بدأ بتأكيد " لوك " " إن الجوهر شيء لا أدرى ماهو " . وعلى الرغم من هذا ، فإنه اعتقد فى وجوده ، كما اعتقد أن وراء الخصائص يوجد شيء ، وإن كان من غير الميسور لنا ذكر أى شيء عنه .^(٢)

- ثم جاء " كانط " وأعلن أن العقل الإنسانى مضطر إلى البحث عن شيء ثابت وراء التغير . وهذا الشيء يسميه بالجوهر . وبدأ الجوهر فى نظر " كانط " كأنه قانون . وبذلك أعاد تأكيد فكرة " ليبنتز " القائلة بأن الجوهر بمثابة القانون الذى تتبعه أية سلسلة من الظواهر . وقام " كانط " بتطبيق هذه الفكرة على التجربة .^(٣)

- ثم ذكر " جان فال " " أن " شلنج " تكلم عن عدم تأثير الجوهر بصفاته . وجعل " هيجل " الجوهر مرادفاً للذات . وقد أكد " شوبنهاور " على القول بأن فكرة الجوهر تجريد منتزع من المادة وأنها تدل على تجمد الصفات ، وأنها قد حولت ما هو روحى إلى شيء مادى . وذكر " لوتسه " أن الذى يحول دون اعتبار الأشياء أشياء هو وجود جوهر

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٢) انظر المرجع السابق . ص ٤٦ .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ٤٧ .

محتبىء فيها . على أنه كان من واجبن القول بأنها قد أصبحت على هذه الحالة بسبب اعتماد مظهرها الزائف على شىء يدعى بالجوهر . والمذهب الوضعى يعارض المذهب المادى والمذهب الروحى على السواء . فهو يؤكد وجود علاقات بدلاً من الجوهر . وأنكر كل من " نيتشه " و " البرجماتيين ، من ناحية والمناطقة الوضعيين من ناحية أخرى ، فكرة الجوهر ^(١) .

(١) انظر : المجمع السابق . ص ٤٧ ، ٤٨

٢- جون لوك

(١) حياته

(٢) مؤلفاته

(٣) فلسفة جون لوك :

مقدمة :

١- الأفكار الفطرية .

٢- التجربة .

٣- تصنيف الأفكار :

(أ) الأفكار البسيطة

(ب) الأفكار المركبة .

٤- التمييز بين الأفكار

٥- المعرفة ودرجاتها .

٦- الجوهر :

١- النفس .

٢- الله .

٣- الأجسام .

٧- الأخلاق .

٨- السياسة .

(٤) أثر لوك على المجتمع الأوروبي .

(٥) نقد لوك :

- بين لوك وديكارت .

- بين لوك وأسبينوزا .

- بين لوك ومالبرانش .

جون لوك ١٦٣٢-١٧٠٤

(١) حياته :

ولد "جون لوك" فى ٢٩ أغسطس عام ١٦٣٢ فى "رينجتون" بالقرب من "بريستول" بمقاطعة "سومر" وهو العام الذى ولد فيه "أسينوزا" أثناء حكم "الملك شارل الأول ملك إنجلترا". ونشأ "لوك" فى بيئة محافظة متدينة فقد كانت أمه التى ماتت أثناء طفولته الأولى - على درجة كبيرة من التقوى والصلاح ، وأن أبوه يشتغل بالمحاماه فى الريف وينتسب إلى جماعة المنتطهرين ، وكان يتوقف إلى رؤية ابنه ضمن زمرة رجال الدين - ولكن الإبن لم يكن يميل إلى ذلك .^(١) ومع هذه النشأة عاش وسط عاصفة رعديّة وشب فى إعصار من عوالم الظلم والحكم المطلق والحرب الأهلية . ولم يكن قد جاوز العاشرة عند ما ثار الشعب البريطانى ضد ملكية الطاغية "تشارلز الأول" وقد انضم أبوه "لوك" - إلى جيش الشعب بقيادة "أوليفر كرومويل" ضد الملك "تشارلز"^(٢) . وفى سن الرابعة عشرة التحق "جون لوك" بمدرسة "وستي منستر" يدرس الأدب واللغات القديمة . وفى السابعة عشر من عمره وقع الملك "تشارلز الأول" فى الأسر وحوكم بتهمة الخيانة ثم قطع رأسه . وقد ساعد هذا الحادث التأثيرى على تشكيل الفكر الديناميكى الذى يمتاز به "جون لوك" . كما أن الأحداث التى تلت إعدام الملك "تشارلز" شكلت فكره فى صورته النهائية . إذ حلت دكتاتورية "أوليفر كرومويل" محل طغيان الملك تشارلز، وأولئك الذين ظلموا فى عهد الملك أصبحوا هم الظالمين فى عهد الدكتاتورية^(٣) . وفى سن العشرين وبعد أن تعلم اللغات القديمة التحق بجامعة

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق ص ١٩٥ ، تاريخ الفلسفة الحديثة . د/ محمد على ابو ريان . ص ١١٧ .

(٢) انظر : أعلام الفلاسفة . د/ هنرى توماس . ترجمة : مزي أمين . مراجعة وصحيح د/ ركنى نجيب محمود ص ٢٣٦

(٣) انظر : نفس المصدر .

أكسفورد" ودرس الفلسفة المدرسية التي كانت لا تزال سائدة آنذاك ، ولكنه لم يكن راضياً عن هذه الدراسة ولم يجد فيها ما يشهد اهتمامه ، وعلى العكس من ذلك كان معجباً أشد الإعجاب بوضوح فلسفة "ديكارت" فقد بدت له مؤلفات "ديكارت" " كما لو كانت وحياً من السماء " ولذا يعترف بفضلها وتأثره به فيقول : " إن الفضل في تحرره من الطريقة العتيقة التي كانت تتبعها الفلسفة المدرسية في معالجة المشكلات الفلسفية ، والتي كانت سائدة في عصره إنما يرجع إلى كتابات "ديكارت" ومؤلفاته" ^(١) . وقد حصل من هذه الجامعة على درجة البكالوريوس على درجة الماجستير في الفلسفة . وقد عين محاضراً للفلسفة اليونانية وفلسفة الأخلاق بمدرسة الكنيسة بأكسفورد سنة ١٦٦٠ ^(٢) وفي هذه الفترة من حياته فقد أمه وأباه وشقيقه الوحيد ، كما كان مهدداً هو نفسه المرض الذي أودى بالأسرة وهو داء السل . ولكنه لم يهتم بمرضه قدر اهتمامه الأكبر بمرض الأمة الأعظم . ^(٣) واهتم "لوك" اهتماماً كبيراً بالعلوم التجريبية فدرس الكيمياء والطب ، واهتم أيضاً بالسياسة والدين ، وشارك في الحياة العامة . فاختير عضواً في الجمعية الملكية Royal society عام ١٦٦٨ . وعمل مريضاً وطبيباً لجيلين من أشراف أسرة " شافتسبري " . وفي عام ١٦٧١ سافر "لوك" إلى فرنسا وخطط الدوائر العلمية هناك وتأثر بفلسفة جاسندي . ^(٤) وفي هذه الفترة من حياته ظهرت عليه أعراض علة أسرته ، وهو السعال الذي برح به لمدة تزيد على ثلاثين عاماً ، وقوض أركان جسمه شيئاً فشيئاً ، وأتى على قوته . ولكن إحساسه بالواجب لم يتأثر البتة . وظل يعمل بإخلاص . ^(٥) وفي عام ١٦٧٥ سافر مرة أخرى إلى جنوب فرنسا لأسباب صحية

(١) جون لوك . د / عزمي إسلام . ص ٢١ دار المعارف ١٩٦٤ .

(٢) انظر : اعلام الفلسفة الحديثة رؤية نقدية . د / رفقي زاهر ص ٧٤ .

(٣) انظر : اعلام الفلاسفة . هنري توماس . ص ٢٣٧ ، ٢٣٨ .

(٤) انظر : الفلسفة الحديثة . محمد علي أبو ريان ص ١١٩ ودراسات في الفلسفة الحديثة . د / محمود زقزوق

ص ١٩٦ .

(٥) انظر : اعلام الفلاسفة . هنري توماس . ص ٢٣٩ .

وعاش هناك أربع سنوات تعرف خلالها على كثير من الشخصيات الهامة ، كان من أبرزهم " ماليزانث " . وفي عام ١٦٨٣ لجأ إلى " هولندا " لأسباب سياسية ، وظل هناك ست سنوات إلى أن اعتلى العرش في إنجلترا الملك وليام أورانج " (وليام الثالث) فأصبحت الظروف مواتية لعودته ، فعاد " لوك " إلى بلاده في عام ١٦٨٩ ^(١) على نفس الأسطول الذي حمل الملكة " ماري " عام ١٦٨٩ . وقد تقلد " لوك " في العشرين سنة التالية عدة مناصب سياسية وإدارية هامة ، وقد استطاع في هذه الفترة أن ينشر معظم كبه ^(٢) . وقد كرس حياته لخدمة إخوانه في الإنسانية ، داعياً إلى التسامح والمحبة ، مكافحاً من أجل حقوق الإنسان وترسيخ قواعد الحرية والديمقراطية . وعندما اشتغل بالسياسة كان سياسياً أميناً . ^(٣) ولقد ذاع صيت " هيوم حتى لقبه أحد رجال عصره وهو " جيمس بوزويل " بأنه أعظم كاتباً في بريطانيا . واعتلال صحته الذي لازمه معظم سنى حياته فإنه كان يحس بشباب الروح ، وهذا ما يعبر عنه بقوله : " إن جسدي - وهو الكوخ الصغير الذي أسكنه يتهافت حتى لقد أخذت الريح تنفذ إليه خلال الشقوق . أما ساكنه وأعني النفس - فما زالت شابة لم تغيرها السنون ، تنوق إلى الانتقال إلى مسكن جديد " .

وقد توفي " جون لوك " في الثامن والعشرين من أكتوبر عام (١٧٠٤) ^(٤) . ويعتبر لوك في الجانب السياسي أباً للبرالية الحديثة في أوروبا ، كما كانت مقالاته عن " النظام النقدي " رائدة في علم الاقتصاد الإنجليزي .

وفي الفلسفة يعتبر " لوك " من الفلاسفة الأوائل الذين أسهموا في وضع مشكلة المعرفة بمعناها الحديث حيث طالب الناس أن يرفضوا المبادئ والأفكار الفطرية ، وأن يتعمقوا

(١) انظر : أعلام الفلسفة الحديثة رؤية نقدية د/ رقي راهر ص ٧٥ . دراسات في الفلسفة الحديثة د/ محمود زقزوق ص ١٩٦ .

(٢) انظر : الفلسفة الحديثة . د/ محمد أبو ريان . ص ١٢٠ .

(٣) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ٩٦ .

(٤) انظر : أعلام الفلسفة . هنري توماس . ص ٢٧٤ .

أفكارهم . وفى سبيل ذلك قام " لوك " بتحليل اللغة ومعانى الألفاظ وانتهى إلى التمييز بين الصفات الأولية والصفات الثانوية وتحليل فكرة الجوهر . وعلى العموم فإن الفضل يعزى إلى " لوك " فى تطبيق المنهج التحريبي الاستقرائي فى مجال الفلسفة ولا سيما فى نظرية المعرفة . (١)

(٢) مؤلفاته :

١ - " دراسة فى العقل البشرى " وهو أهم كتبه على الإطلاق ، وقد كتبه على فترات ما بين (١٦٧١ - ١٦٨٧) ، ونشره عام ١٦٩٠ وهذا الكتاب يشتمل على أربعة أقسام رئيسية . يندرج تحت كل منها فصول عديدة ، تصل فى مجموعها إلى تسعة وستين فصلاً ويتناول فى القسم الأول إبطال نظرية الأفكار الفطرية وفى القسم الثانى يتحدث عن الأفكار وتقسيماتها وبيان أصلها .

أما القسم الثالث فيتناول فيه موضوع اللغة ووجوه دلالة الألفاظ على المعانى وتأثير اللغة على الفكر ومعارضة الفلسفة المدرسية . أما القسم الرابع فيتحدث فيه عن المعرفة ، أى البحث فى اليقين الميسور لنا وفى هذا الصدد يتحدث عن قيمة المبادئ الأخلاقية ، وعن علمنا بوجودنا وبوجود الله وبوجود الماديات ثم يبحث فى العقل والدين . (٢)

٢ - " ثلاث رسائل فى التسامح " أيد فيها حق كل إنسان فى حرية العقيدة ، محتجاً بأن من الخرق حمل الناس جميعاً على اعتناق عقيدة واحدة ، لا تتوفر الأدلة على صحتها .

(١) انظر : الفلسفة الحديثة . د/ محمد على أو ريان . ص ١٢٠ ، ١٢١

(٢) لقد أثار كتاب " لوك " (دراسة فى العقل البشرى) مناقشات واسعة حول أصل المعرفة البشرية وقيمتها ومداه ، وأدت إلى ردود فعل فى القرن الثامن عشر كله ، وكان أول رد فعل لما أثاره " لوك " من أفكار من جانب " لينتزر " فى عام ١٧٠٤ فى كتابه (بحث جديد فى الفهم الإنسانى) . وفى عام ١٧٠٩ كتب " بار كلى " دراسة حول مبادئ المعرفة الإنسانية . وفى عام ١٧٤٨ ظهر بحث " هيزر " فى العقل البشرى . وفى عام ١٧٨١ - أزل " كانت " كتبه (نقد العقل الخالص) وضع نهاية حاسمة لهذه المناقشة . (انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق ص ١٩٨) .

- ٣- "مقالتان فى الحكومة المدنية" . ذهب فى الأولى إلى إنكار أن الملك يستمد حق الحكم من عند "لله" . ووضح فى الثانية الحياة الطبيعية الأولى . وكيف نشأ المجتمع المدنى ورأى من المصلحة العامة أن يتمتع كل مدنى بقسط من الحرية ، وأن تكون الغاية من الحكم مصلحة الحكوميين.^(١) وقد ذهب "بايل Bayule" إلى القول بأن مقالتي "لوك" فى الحكومة كانتا بمثابة إنجيل العصر فى ذلك الزمان .
- ٤- "بعض أفكار فى التربية" . وفيها ينتقد النظام المتبع فى زمنه ويضع منهاجاً جديداً للتربية الجسمية والعقلية والخلقية ، ويبين وجه الصواب فى طريق التعليم .
- ٥- "معقولة المسيحية" .

٢- فلسفة جون لوك

مقدمة :

لقد كانت فلسفة "لوك" بمثابة هجوم كبير على التقاليد والحكم التعسفى والسلطان الكنائسى . كانت فلسفة الطبقة المتوسطة النامية التى اصطدمت اصطداماً مريعاً بأسرة "ستيوارت" المالكة وبالمجتمع الأرستقراطى وبالإكليروس . حيث كانت تكافح من أجل الحصول على قدر من الحريات السياسية والاقتصادية ، من أجل حكومة دستورية ، من أجل التسامح الدينى . فقد كان "لوك" وأتباعه من بعده لمصلحين نشيطين . وذلك لأنهم أرادوا أن يزيلوا الماضى الثقيل الميت وذلك بواسطة اكتشاف التاريخ الطبيعى لأصل الأفكار ونموها فى العقل ، تلك الأفكار المتصلة بالمعتقدات والتقاليد البالية أو التى يمكن الاعتراض عليها . لقد حاولوا أن يبنوا الأصل اللاعقلى للأشياء التى كانوا يكرهونها^(٢) وكان "لوك" يعتقد أن هناك نظاماً طبيعياً هو نظام عقلى ، واتفاق بين الناس على المحافظة على حقوقهم وحماية ممتلكاتهم . وفوق هذا يوجد هناك نظام مغاير للطبيعة ، ألا وهو نظام الامتيازات والأنظمة الطبقية . ورأى أن عمليات الإزدياد هذه غير عقلية لأنه لا

(١) انظر : تاريخ الفلسفة . محمد على مصطفى . وأحمد عبده خير الدين . ص ٢٨٦

(٢) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١٠٦ .

يمكن تبريرها . وأنه من الممكن البرهنة على ذلك لو كنت متأكداً من أنه ليس ثمة مبادئ صالحة ، اللهم إلا تلك التي تبني من مادة المعرفة الحسية . إن الأيديولوجيات التي تستند إلى عمليات الازدياد هذه وتلك الاغتصابات تقوم دائماً على أساس أفكار قبلية حتمياً . و"لوك" يبين لنا أن هذه الأخيرة غير صالحة . وهذا هو أس نظرية المعرفة والميتافيزيقا عنده^(١) . وفيما يلي أعرض أهم أجزاء فلسفته وهي :

١] الأفكار الفطرية :

يرى لوك أنه من البين " أننا نفكر " . والجزء المفكر فينا وتتوافر له الأفكار هو الذي يسمى بالعقل . وما يحدث لعقولنا عندما نفكر هو أن تأتي الأفكار إليها . ولذا يرى أن عقولنا عندما ظهرت في هذا العالم كانت خالية من أية فكرة من الأفكار . ومن هنا يعتقد أن العقل كان في البداية صفحة بيضاء . يعنى الورقة الناصعة البيضاء التي لم يخط عليها أى حرف من حروف الهجاء . والصفحة البيضاء الناصعة لم يؤخذ رأيه أو رأيها فيما سينقش عليه أو عليها . فلا بد من وجود من يتولى ذلك . وتمشياً مع ما قاله " لوك " : يصح الشيء نفسه عن العقل عندما اكتسب أفكاره - المبدئية البسيطة .^(٢) والطريقة التي اتبعها في رفض الأفكار الفطرية لا تؤدي إلى الثقة واليقين وليست طريقة علمية كما ذهب إلى ذلك " كوزان " ^(٣) .

وذلك لأنه بدلاً من أن يدعم رأيه في تفسيره لنقض نظرية " الأفكار الفطرية " ، عرض تحديه لها فيقول : " فليقم أى إنسان بفحص أفكاره . . . ولندعه يخبرنا هل صادف بين جميع أفكاره الأصلية فكرة واحدة تدور حول شيء آخر غير موضوعات أحاسيسه وعمليات عقله . " ^(٤) ثم صدر منه هذا التحدى مرة أخرى على نحو أشد فقال : " ما

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٠٩ .

(٢) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ١٣٠ ، ١٣١ .

(٣) انظر : انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ٢٠٣ .

(٤) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ١٣٢ .

أرغبه هو . . أن يحدد أحد أية فكرة مركبة لم تكن مؤلفة من هذين الشئيين البسيطين . ويدعم رفضه وتحديه للأفكار الفطرية بما يلي :

١- لو كانت هناك أفكار فطرية للزم أن تكون موجودة أيضاً لدى الأطفال ، ولكن الحال ليس كذلك ، فمثل هذه الأفكار يتحتم أن ينقلها المرء إليهم عن طريق التعليم ، وهذا أمر ليس في الإمكان إنجازه بصورة تامة ، فهناك كثير من البالغين لا يعلمون شيئاً عن المبادئ المنطقية ، مثل مبدأ عدم التناقض ومبدأ الذاتية ، بل إن مفهوم الله لا يجده في كل مكان فهناك شعوب ليس لديها إطلاقاً تصورات عن "الله" ، والشئ نفسه يسرى على المبادئ الأخلاقية . حيث نجد في هذا الصدد أعظم الاختلافات ..

٢- أن الأفكار الفطرية ليست موجودة في النفس بالفعل ، وإنما يمكن أن تكون النفس مشتملة عليها بالقوة . وهذا يعنى فقط أن النفس قادرة على أن تقوم بتكوينها وتقبلها وهذا أمر ينسحب على جميع التصورات .

٣- إن الإجماع العام الذى ينبغى أن يكون طابع الأفكار الفطرية غير قائم بالنسبة للحقائق العامة المجردة ، بدليل أن القبائل المتوحشة لا تعلم عنها شيئاً ، وحينما نجدها فإنها تكون قائمة على ماسبق إدراكه من معانى الألفاظ وما يرتبط بها . ويمكن أيضاً تفسير الإجماع العام - إن وجد - بأنه قائم على أساس اقتناع معين استطاع أن يرفض نفسه .^(١) ولكن استعمال هذه الطريقة في رفضه للأفكار الفطرية لم تجد قبولاً لدى الكثيرين^(٢).

٢ [التجربة :

بعد أن رفض "لوك" رد المعرفة إلى الأفكار الفطرية أخذ بعد هذا في تحليل العقل وتفسير طرقه في كسب المعرفة ، وانتهى من تحليله إلى القول بأن جميع أفكارنا مستقاة من التجربة وحدها وليس منها ما يمكن اعتباره فطرياً موروثاً .^(٣)

(١) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود حمدي زقزوق . ص ٢٠٢ .

(٢) نظر نفس المصدر . ص ٢٠٣ .

(٣) انظر : أسس الفلسفة . د/ توفيق الطويل . ص ٣٥٠ . دار النهضة العربية .

ولذا يقول " برتراندرسل " : إن بناء المعرفة على التجربة وحدها مما يعنى ضرورة رفض الأفكار الفطرية التى قال بها " ديكارت " و " ليبنتز " .^(١) ولما كانت الأفكار التى لدينا فى عقولنا ليست فطرية ، فإن " لوك " يتساءل كيف استطاع العقل أن يتزود بها ؟ ويقول : " إن إجابتي تتلخص فى كلمة واحدة . . " من التجربة " وفوق هذا الأساس تقام معرفتنا برمتها ومنها تستمد كيائها فى نهاية الأمر " .^(٢) ثم يعتقد بعد ذلك أن هناك نوعين من مصادر التجربة : الإحساسات الخارجية الداخلية أو الحس الجسماني . فيقول :

" إن الإحساسات الخارجية والداخلية . . وحدها بقدر ما أستطيع أن أثبت أن التوافد التى ينفذ منها الضوء إلى هذه الغرفة المظلمة (يعنى العقل) . فأنا أعتقد أنه لا اختلاف بين الفهم وبين مقصوره منعزلة تماماً عن الضوء ، ولم يترك فيها إلا فتحات صغيرة تسمح بنفوذ بعض أشباه المراتبات الخارجية أو أفكار الأشياء القائمة فى الخارج " .^(٣)

وبناء على ذلك فإن " لوك " يدعى أنه لن تتوافر لنا أية أفكار ليست مستمدة فى نهاية المطاف إما من تجربة حسية أو من تأمل ما تفعله عقولنا . ثم يذكر بعد ذلك أن هذه هى المصادر الوحيدة لأفكارنا ، فيقول : " إن هذين الشيئين : الأشياء المادية الخارجية بوصفها موضوعات الإحساس والعمليات التى يقوم بها العقل داخلنا بوصفها موضوعات التأمل فى نظرى الأصلان اللذان انبعثت منهما جميع أفكارنا فى بدايتها " . ويذكر " أنه فى الحق ، إذا بحثنا هذين المصدرين ملياً سنرى أنهما يحتويان على كل ما لدينا من رصيد من الأفكار وليس هناك أى شئ فى عقولنا لم يأت عن طرق أحد هذين السيلين " .^(٤) بل يذهب " لوك " إلى أنه لا يوجد أفكار أخرى غير هذه الأفكار فيقول : " إن جميع الأفكار المتسامية التى تخلق فوق السحب ، قد انبعثت من هنا ، ولها ركيزة وطيدة هنا . ففى النطاق العظيم الذى بوسع العقل أن يحوم فيه ، فإنه لن يخطر قيد أتملة إلى أبعد من هذه الأفكار ، التى قدمها الحس أو التأملات لكى تكون موضع نظره " .^(٥)

(١) انظر : حكمة الغرب . برتراندرسل . ج ٢ . ص ١١٠ .

(٢) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ١٣١ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١٣١ .

(٤) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد . ص ١٣١ ، ١٣٢ .

(٥) انظر : نفس المصدر . ص ١٣٢ .

ونظراً لأن المعرفة انعكاس للأشياء العينية ، فقد تمت إلى عالمنا هذا على أساس التجربة . ومن ثم لم يعد من الممكن وجود معرفة نابعة من امتحان للعقل سابق على التجربة ولا مفتاح للواقع فى نشاط الذهن العقلى أو المنطقى أو الرياضى فى حد ذاته . فالمعرفة ليست إلا التجربة المنظمة . والعقل يلتقى انطباعات ، والعقل يقارن . ويحلل ، ويوحد ويربط ، وفى بعض الأحيان يبنى أفكاراً عامه .^(١)

وإذا كان الإحساس والتأمل هما مصدرى المعرفة عند " جون لوك " ، ومنهما تنبثق كل الأفكار التى لدينا أو التى يمكن أن تكون لدينا . فإنه يتضح لنا أن التجربة التى يقصدها " لوك " ذات معنى مزدوج ، فهى إما أن تكون تجربة حسية وإما أن تكون باطنية ، ويطلق " لوك " على النوع الأول اسم " الإحساس " وعلى النوع الثانى اسم " التفكير " مع الأخذ فى الاعتبار أن هذا التفكير المقصود لا يخرج عن نطاق ما تمدنا به الحواس . وفى ذلك يقول " لوك " : " إن المصدر الهام لمعظم أفكارنا - التى تعتمد اعتماداً تاماً على حواسنا - التى تصل إلى العقل عن طريقها - أسمية الإحساس (Sensation) أما المصدر الآخر الذى منه تغذى التجربة العقل بالأفكار فهو إدراكنا لعمليات عقلنا الذى يشتغل بالأفكار التى تأتى إليه وأسمى هذا المصدر التفكير Reflection ، لأن الأفكار التى يقدمها هى تلك التى يكسبها العقل عن طريق ملاحظته لعملياته الباطنية . ويذهب " لوك " إلى القول بأن التفكير يفترض الإحساس سلفاً ، فبدونه لا يقوم تفكير ، وهذا يعنى أن كل ما هو فى العقل لابد أن يمر قبل ذلك عن طريق الإحساس " فليس هناك شئ فى العقل إلا وقد سبق وجوده فى الحس " (٢)

٣- تصنيف الأفكار :

يقسم " لوك " الأفكار " إلى بسيطة ومركبة .

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١٠٧ .

(٢) انظر : أسس الفلسفة . د / توفيق الطويل ص ٣٥٠ ، ٣٥١

(أ) الأفكار البسيطة : هي التي لا يمكن تقسيمها إلى أجزاء .

وهي عبارة عن صور بسيطة لانطباعاتنا . هذه الأفكار البسيطة تأتي إما من الإحساس الخارجى الذى يمثل العملية الأولى التى يتعرف بها الإنسان على العالم الخارجى المحيط به ، أو من الإدراك الباطنى (وهو ما يسميه " لوك " بالتفكير) الذى يعد مصدراً للانطباعات التى لا تكون ناشئة عن الإحساس الخارجى ، بل تكون نتيجة لا تجاه العقل إلى نفسه وملاحظته لعملياته هو .^(١) وإذا كان الإحساس هو مصدر هذه الأفكار ، فإنه يرى أيضاً أن حواسنا تزودنا بقدر مختلف كبير من الأفكار الجزئية عن مختلف الألوان والمذاقات والروائح . . وما أشبه . ويرى أن جميع هذه الأفكار قد دخلت عقولنا عن طريق حاسة واحدة فحسب . ولكن هناك أفكاراً أخرى رآها أيضاً أفكاراً بسيطة ، ويقال أنها انتقلت إلى العقل عن طريق أكثر من حاسة واحدة " .

فكتب يقول : " إن الأفكار التى نحصل عليها عن طريق أكثر من حاسة واحدة هي أفكارنا عن المكان أو الامتداد والأشكال والسكون والحركة ، لأن هذه الأفكار تنزك انطباعات يمكن إدراكها على كل من العينين واللمس " . وثمة أفكار أخرى يقال أنها تجمع بين البساطة وكونها مستمدة من جميع حواسنا ، يعنى كالامتداد والوحدة والقوة والتعاقب .^(٢)

ويمكن تقسيم الأفكار البسيطة تبعاً لطريق ورودها كما يلى :

(١) الأفكار التى ترد إلى العقل عن طريق حاسة واحدة كالألوان والأصوات والطعوم والروائح والحرارة والبرودة واليبوسة واللين .

(٢) الأفكار التى يشترك فى إيرادها إلى العقل حاستان فأكثر كإدراك الفراغ والامتداد والصورة والحركة والسكون ؛ فإن البصر واللمس يشتركان فى إيصال هذه المدركات إلى النفس .

(١) انظر : دراسات فى الفلسفة الحديثة . د / محمود زقزوق . ص ٢٠٥ .

(٢) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ٢٠٥ .

(٣) الأفكار التي ترد إلينا عن طريق التأمل الباطني في الحركات العقلية : كفهيم معنى الإدراك والإرادة .

(٤) الأفكار التي تجيء عن طريق الحواس الظاهرة والباطنة معاً ويدخل فيها الشعور بالسرور أو الألم ، وإدراك معنى القوة والوجود والوحدة وغيرها .^(١) وهذه الأنواع الواردة في الأفكار البسيطة تتضمن كل ما نعلم ، ولا يشذ عنها شيء ، وإن كان يحيل إلى القارئ أنها قليلة ضيقة المجال ، لا تستوعب جميع ما تشتمل عليه الحياة الفكرية من عناصر .^(٢)

ولعله يبدو غريباً تسميته الأفكار في هذا التقسيم الأخير بالأفكار " البسيطة " . والظاهر أن السبب الذي ساقه لذلك هو أن كل فكرة من هذه الأفكار لا يمكن تحليلها أو تجزئتها إلى أفكار بسيطة أخرى ولأننا لم نحصل عليها بوساطة الجمع بين فكرتين ، وإنما حصلنا عليها عن طريق التجربة المباشرة . إنها جميعاً أفكار - كما يعتقد - يحصل عليها العقل بطريقة سلبية نتيجة للانطباعات المتنوعة التي يتلقاها .^(٣) ولما كان قد نظر للعقل كشيء سالب تماماً عند تلقيه للأفكار البسيطة لذا اعتقد أن الأفكار البسيطة - بصفة عامة - حقيقية ووافية وواضحة .^(٤)

(ب) الأفكار المركبة :

الأفكار المركبة هي الآتية من تصرف العقل في الأفكار البسيطة . ويمكن الحصول عليها اعتماداً على الربط بين بعض هذه الأفكار البسيطة إما كما تقع مجتمعة في التجربة أو باتباع مخيلتنا . فإذا نظرنا مثلاً إلى فكرة الرصاص ، وهي فكرة مركبة . فإنها تنجزاً إلى

(١) انظر : تاريخ الفلسفة . محمد علي مصطفى ، أحمد عبده خير الدين . ص ٢٩١ مطبعة الرحمانية بمصر الطبعة الأولى . سنة ١٩٣٣ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٢٩٢ .

(٣) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ١٣٥ .

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ١٤٥ .

مكونات بسيطة مختلفة ، فإذا دمجنا الجوهر بالفكرة البسيطة الخاصة بالنون الأغير الأجرب ودرجات معينة من الوزن والصلابة والتأليسة للامتداد والانصهار سنحصل على فكرة الرصاص " ويذكر من قبيل التعميم . ثم يقول : " بمجرد شحن الفهم بهذه الأفكار البسيطة ستوافر له القدرة على تكرارها ومقارنتها والجمع بينها بدرجات تختلف كل منها عن الأخرى اختلافاً لا يقف عند حد وبذلك تتألف وفقاً للمشينة فكرة مركبة جديدة ولكن ليس بمقدور الفهم أن يخترع .. أية فكرة بسيطة جديدة . في العقل " وهذا يعنى أن الأفكار البسيطة أسبق من الأفكار المركبة ليس من ناحية المنطق ولكن من ناحية السيكلوجية فيقول : " إن الأفكار البسيطة أسبق سيكلوجياً من الأفكار المركبة ، وأنه بالرغم من أن الفكرة المركبة قد توجد كوحدة إلا أننا لا ندركها كوحدة ، وإنما ندركها بطريقة مباشرة كعدد كبير من الأفكار البسيطة ، وننشئ منها فكرة مركبة قد تناظر بدقة الموضوع إلى حد كبير " .^(١)

هذا ويمكن تقسيمها كما يلي :

- (١) ضم عدد من الأفكار البسيطة بعضها إلى بعض ، وتكوين فكرة واحدة مركبة .
 - (٢) استحضار فكرتين معاً ، ووضع إحدهما بجانب الأخرى مع بقائها متميزتين ، وعقد موازنة بينهما لإدراك وجوه الشبه والخلاف فيهما .
 - (٣) فصل الأفكار عما يصاحبها في الوجود ، واعتبارها متميزة عن أعراضها حتى يتكون المعنى الذهني العام .
- ومهما كانت جهة التركيب ، فإن الأفكار المركبة لا تخرج دلالتها عن أوضاع ثلاثة:-
- (١) دلالتها على الأعراض ، وذلك إذا دلت على أمور لا وجود لها في ذاتها ، وإنما تلحق الجواهر ، وتكون صفات تابعة لها في الوجود .

(١) انظر : المرجع السابق ص ١٣٥ .

(٢) دلالتها على الجواهر التي لها وجود في ذاتها ، وذلك كما إذا أضفنا إلى كلمة مادة بعض صفات أخرى كالثقل والصلابة وقبول الطرق والتعدد والانصهار واللون الخاص فقد اجتمع لدينا من هذه الأفكار فكرة مركبة مدلولها الرصاص .

(٣) دلالتها على العلاقة بين الأشياء ، وارتباط بعضها ببعض كإدراك معنى السببية والأبعاد والحركة والسكون والوحدة والتعدد .^(١) ومن هنا يتبين لك أن جميع الأفكار التي نجد طريقها إلى العقل مستمد من أصلين لا ثالث لهما : أولهما اتصال الإنسان بعالم الطبيعة ، وثانيهما تأمله لما يجري في قرارة نفسه .

٤ [التمييز بين الأفكار :

نظراً لعدم اعتبار جميع الأفكار عند " لوك " في منزلة واحدة ، فلابد من إقامة التفرقة فيما بينها . ولذا يجب التنبيه إلى أن بعض هذه الأفكار واضح والبعض الآخر غامض ، وبعضها حقيقي والآخر وهمي ، وبعضها واف والآخر غير واف ، وبعضها متمايز والآخر مضطرب . وذلك كما يلي :

١- من حيث الوضوح والغموض :

الفكرة البسيطة هي التي توصف بالوضوح عندما تتخذ شكلاً يتماثل والأشياء ذاتها التي أخذت منها ، أو التي قد تعرضها في أي إحساس حسن التنظيم أو مدرك حسن التنظيم بمقدار ما تحتاجه المطابقة والأصل . وتوصف بالغموض تبعاً لابتعادها عن هذه المطابقة . وقد عبر عن هذا المعنى على نحو أبسط عندما قال : " الفكرة الواضحة هي الفكرة التي تتكون في العقل بحيث تبدو وكأنها نفس المدرك الكامل والواضح وكأنها متلقاة من شيء تفاعل هو وعضو من أعضاء الجسم قدتها لذلك على أحسن وجه وفي الوقت المناسب " .^(٢) أما الأفكار المركبة فإنها توصف بالوضوح عندما تتألف من مكونات من

(١) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل . ج ٢ ص ١١٢ .

(٢) انظروا : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخيت . ص ١٣٧ .

الأفكار البسيطة الواضحة بينما تتصف بالغموض إذا اتصف أى مكون من مكوناتها ، أو هى جميعاً بأنها من الأفكار البسيطة الغامضة " . (١)

٢- من حيث الحقيقة والوهم :

وفيما يتعلق بالترقية بين الأفكار الحقيقية والوهمية فإن " لوك " يقول : " أعنى بالأفكار الحقيقية الأفكار التى لها أساس فى الطبيعة كأن تكون مطابقة للكينونة الحقة والوجود الحق للأشياء أو نماذجها الرئيسية archetypes وأصف بالأفكار الوهمية تلك التى ليس لها أساس فى الطبيعة أو التى لا تطابق حقيقة الكينونة التى تشير إليها ضمناً " . (٢) وبعبارة أخرى فإن الفكرة الحقة هى فكرة شىء ما موجود بالفعل والفكرة الوهمية أو الفكرة الزائفة هى فكرة شىء ما غير موجود بالفعل .

٣- من حيث الاستيفاء وعدمه :

وفيما يتعلق بوصفه لبعض الأفكار بالاستيفاء ووصف البعض الآخر بعدم الاستيفاء فإن " لوك " يقول :

" من بين أفكارنا الحقيقية ، فإن بعضها واف والبعض الآخر غير واف . وما سميت به بالأفكار الوافية هو الأفكار التى تمثل على نحو كامل النماذج التى يفترض العقل أنها مأخوذة عنها ، وأنها تقصد الدلالة عليها . . أما الأفكار غير الوافية ، فإنها الأفكار التى لا تزيد عن كونها تمثيلات جزئية أو ناقصة لهذه النماذج الدالة عليها " . (٣)

٤- من حيث التمايز والاضطراب :

يرى " لوك " أن "الفكرة التمايزة" هى تلك التى يدرك العقل فيها اختلافاً عن الأفكار الأخرى . وبغير الاستطاعة تمييز الفكرة المضطربة تمييزاً كافياً عن باقى الأفكار التى يتعين

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٣٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ١٤٥ .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ١٤٥ .

أد تكون مختلفة عنها ^(١) . والفائدة الأساسية التى دفعت " لوك " إلى إقامة مثل هذا التمييز هى تحديد الأفكار البسيطة ككفنة مختلفة عن الأفكار المركبة للأشياء الجزئية .

٥ [المعرفة ودرجاتها :

يرى " لوك " أن كل ما نحن على دراية به لا يزيد عن أفكار ولا يمتد إلى الأشياء ذاتها . وهذه الأفكار إما مستمدة من الإدراك " الإحساس " أو خالية من المضمون ذى المغزى التفكير . ^(٢)

فالإحساس والتفكير هما المصدران اللذان ينبع منهما كل ما لدينا من معارف وهما فرعان مختلفان ينشآن عن أصل واحد هو (التجربة) وعندما تقوم الحواس بجمع المعلومات عن الأمثلة الجزئية لتقدمها إلى العقل يتحقق نوع من العلم فى وجود خارجى مستقل عن العقل . وعندما يتناول العقل ما تقدمه إليه الحواس بالتأمل الباطنى يوجد نوع آخر من المعرفة لا يمكن أن يتحقق له وجود إلا فى العقل ، ويكون للعقل حيثئذ من القوة ما يمكنه من جمع أشتات العلوم والآراء المتفرقة التى أمدته بها الحواس فيصنع منها أفكاراً مركبة . فالعقل عنده لا يعد وأن يكون مرآة تعكس صور المعلومات التى تقدمها إليها الحواس ويكون له من القدرة على القابلية والتأثر أكثر مما يكون له منها على الفاعلية والتأثير . ^(٣)

فالعقل فى نظره خال من أى معرفة عاجز كل العجز عن خلق الأفكار والآراء ، اللهم إلا ما تقدمه إليه الحواس . وكما أن العقل عاجز عن خلق نوع من المعرفة أو العلم هو كذلك عاجز عن إزالة شئ مما يتحصل له من المعارف . ^(٤)

ونظراً لوجود صلة بين المعرفة وأفكارنا . لأننا لا نصادف المعرفة إلا كفكر . والفكر فعل

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٣٧ ، ١٤٥ .

(٢) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ١٥١ .

(٣) انظر : تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة . د/ محمد بيصار . ص ١٠٤ ، ١٠٥ . مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٧ .

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ١٠٤ .

للعقل ، الذى لا يحتوى على غير الأفكار . ولهذا يقول " لوك " :
 " المعرفة هي . . . لا شيء سوى إدراك ما بين كل فكرة من أفكارنا والأفكار الأخرى
 من توافق أو اختلاف أو تنافر . وهذا هو كل ما يتعلق بها . وحيثما يوجد هذا الإدراك
 توجد المعرفة . وعندما لا يوجد فإننا نشعر بقصور المعرفة " .^(١)
 وبهذا يرى " لوك " أن أعظم جانب من معرفتنا مستمد من مجرد ملاحظة الارتباط
 والتوافق بين بعض الأفكار والأفكار الأخرى . على أنه لو اقتصر معرفتنا على ذلك .
 فلن يوجد بين معارفنا أى شيء سيصبح أن يوصف بأنه معرفة بأى شيء مستقل عن
 أفكارنا وبذلك لا تتوافر لنا أياً معرفة بالأشياء فى العالم . ولم يخطر بباله أن " الارتباط
 والتوافق " بين أفكارنا والأفكار الأخرى فحسب ، وإنما خطر بباله أيضاً أن يكون هذا
 الترابط والتوافق مع الأشياء الموجودة بالفعل .^(٢) ويرى أن المعارف التى تأتى إلينا يوجد
 لها درجات بحسب ما يوجد من تطابق بين الأفكار ونماذجها .

وهذه المعارف تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

- ١- المعرفة البديهية : وهى إدراك العقل ما بين " النموذج " و " الفكرة " من اتفاق أو
 اختلاف إدراكاً مباشراً دون أن يستعين بطرف ثالث . مثل معرفتنا بوجود أنفسنا نذكره
 من تلقاء ذاتنا ولا نطلب عليه دليلاً .
- ٢- المعرفة البرهانية : وهى إدراك الاتفاق أو الاختلاف إدراكاً غير مباشر للاحتياج إلى
 البرهان فى إثبات التطابق أو عدمه . مثل معرفتنا بوجود الله .^(٣) فنحتاج فى تصويره إلى
 دليل . والأدلة على وجود الله موفورة ، ومنها توقف وجودنا على وجوده ؛ فإن الأشياء
 لا بد لها من موجد .
- ٣- المعرفة الغامضة : وهى إدراكنا للعالم المادى المحسوس بواسطة الحواس ، التى تتعاون

(١) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريشارد شاخت . ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

(٣) انظر : تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة . د / محمد بيصار . ص ١٠٨ .

فى إصال المعلومات إلينا ؛ فإن الذى يرى النار بعينه ، ثم يزعم أنها من خلق الوهم والخيال ، ليس عليه إلا أن يلمسها بيده ، حتى يقتنع بوجودها . ^(١) ويرى " لوك " أن ما عدا هذه الأصناف الثلاثة من درجات المعرفة لا ينبغي أن يوضع فى دائرة العلم ، إذ لا نستطيع أن نحدد موقفنا منه إلا على أساس من الادعاء أو الاحتمال ، بل والجهل أحياناً . وكل ما تحكم به على الغيبات وصفات الكائنات الروحية ، بل وصفات الطبيعة فهو داخل فى المعرفة الغامضة . ^(٢)

٦ [الجوهر :

لقد قال " لوك " صراحة عن فكرة الجوهر :
 " لما كانت هذه الفكرة لم تسلك الطريق نفسه الذى تتبعه الأفكار الأخرى إلى عقولنا فإننا لا نحصل عنها على أية فكرة واضحة على الإطلاق ، ومن ثم فإن كلمة جوهر تكون بلا معنى . وغاية ما توصف به هو أنها افتراض يفتقر إلى التأكيد عن شىء لا نعرف ماهيته أى ليس لدينا أية فكرة متميزة موجبة عنه تبرر وصفه بالدعامة التى تستند إليها تلك الأفكار التى نعرفها " ^(٣) . ومع هذا التصريح يرى " لوك " أن فكرة الجوهر ضرورية وذات نفع لأنه بغير المقدور مواصلة البحث بغير وجود فكرة تدل على الدعامة التى تركز عليها جميع الموجودات ، وتترك طابعها على جميع الخصائص الجزئية لهذه الموجودات . ولكنه فى الوقت نفسه يرفض منحها مكانة مساوية لمكانة الفكرة الواضحة ، لأننا لانعرف تجربة مباشرة للجوهر بهذا المعنى ، لا عن طريق الإحساس ولا عن طريق التأمل ^(٤) .

(١) انظر : تاريخ الفلسفة . محمد على مصطفى . ص ٢٩٥ .

(٢) انظر : تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة . د/ محمد بيسار . ص ١٠٨ .

(٣) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ١٣٩ .

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ١٣٩ .

فعلى الرغم من استبعاد "لوك" لفكرة الجوهر، فإنه يعود فيرى ضرورة التسليم بوجود الجواهر رغم أنه لا يعلم عنها شيئاً، فهي جواهر غير مدركة فى أنفسها .^(١) لما كانت المعرفة مسألة أفكار فلا يخفى أننا سنعجز عن الحصول على معرفة بأى شىء ليس لدينا أفكار عنه . وعمشياً مع ما ذكره ، فإن ما عندنا من أفكار يقتصر على الأفكار الخاصة بثلاثة أنواع من الجواهر : (١) الله . (٢) النفس (العقول المتناهية) (٣) الأجسام .^(٢) وعلى هذا فلدينا ثلاثة أنواع من الجواهر أشار إليها "ديكارت" من قبل وهى النفس والله والأجسام .^(٣)

(١) النفس :

يرى "لوك" أن لدينا معرفة مباشرة بوجودنا ، وأنا نستنتج ذلك من وجود الأشياء الأخرى ، ففى نظره ، ليس هناك ما هو أكثر يقيناً من وجودنا ، ولا حتى كوننا نفكر أو أن لدينا مدركات متنوعة . لهذا يقول "لوك" : " فيما يخص وجودنا ، فإننا ندركه بسهولة وبقدر كبير من اليقين ؛ بحيث لا توجد حاجة تدعو إلى اللجوء إلى أى برهان . وليست لدينا القدرة على إثبات ذلك . فليس هناك ما هو أكثر وضوحاً من وجودنا . فأنا أفكر وأستنتج وأشعر بالمتعة والألم . فهل باستطاعة أية حالة من هذه الحالات أن تكون أوضح فى نظرى من وجودى ؟ وإذا عرفت أنى أشك ، فإنى أدرك إدراكاً مؤكداً وجود الشىء الذى أشك فيه بنفس اليقين الذى أدرك به الفكر الذى أدعوه بالشك . وبعد ذلك تقنعنا التجربة بأن لدينا معرفة حدسية بوجودنا ، وأن عندنا إدراكاً باطنياً لا يخطئ بأننا كائنون .^(٤)

فـ "لوك" يرى أن وجودى ليس كشىء أستنتجه من حقيقة قيامى بالتفكير كما ذهب "

(١) انظر : الفلسفة الحديثة . أبو ريان . ص ١٣٠ .

(٢) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخنت . ص ١٥٢ .

(٣) انظر : الفلسفة الحديثة . أبو ريان ص ١٣٠ .

(٤) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخنت . ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

ديكارت "من قبل . ولكنه رأى أن وجودى شيء أدركه على الفور ، وعلى نحو مباشر مثلما أدرك أنى أفكر أو أستنتج أو أشك . (١) لعل "لوك" قد أراد بأن ما أدركه هو "نفسى" الموجودة . ولكن هل يصح القول إننى أدرك بالفعل شيئاً يمكن تسميته نفسى ؟ وهل أدرك بالإضافة إلى مختلف التصورات والأفكار البسيطة والأفكار المركبة "نفساً" عندها هذه الأفكار والمعانى ؟ . يقول "لوك" : " إن لدى بالتأكيد إدراكاً لوجود شيء يشك ، مثلما لدى إدراك لذلك الفكر أسميه بالشك . ولكن هل حقاً أنا أدرك " شيئاً يشك " ، وأيضاً " الفكر الذى أسميته بالشك " ، حتى وإن استعملت هذا المصطلح ببعض التساهل " . (٢)

وقد يبدو أن وجود هذا الجوهر الروحاني - إن وجد مثل هذا الشيء - هو ما قصده بقوله أنه " يدركه " أو " يستبصره " على أن يمثل البنية الأساسية للعمليات العقلية داخل نفوسنا .

يقول "لوك" : " يحدث الشيء نفسه فيما يتعلق بما يفعله العقل كالتفكير والاستنتاج والخوف . . الخ . ونحن نستنتج أن مثل هذه الأفعال لا تتقوم بذاتها ، ولا ندرك كيف يكون بمقدورها أن تنتمى إلى جسم ، أو يكون الجسم قادراً على إحداثها . ونحن نميل إلى الاعتقاد برد هذه الأفعال إلى جوهر آخر ندعوه بالروح ، التى يفترض - ودون معرفة لما هيته - أنها البنية الأساسية لتلك العمليات التى نجربها داخل نفوسنا . (٣) فالنفس لا يتعدى كونها شيئاً لا ندركه بالفعل ، وإنما هى مجرد بنية أساسية تُساق إلى افتراضها لدعم مختلف العمليات الذهنية التى ندركها داخل أنفسنا . فهذا الجوهر تكمن فيه صفات الإدراك والإرادة والتصور ، وهى صفات أساسية . لقد أطلقوا على هذه النظرية " نظرية وسادة الدبابيس " للجوهر الفكرى والمادى ، ما دام الجوهر ليس إلا القاعدة التى تكمن

(١) انظر : نفس المصدر . ص ١٥٣ .

(٢) انظر : نفس المصدر .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ١٥٤ .

فيها الصفات المختلفة .^(١) وعلى هذا فأفكار الجوهر النفسى عند " لوك " تعد حصيلة للحس الباطن أو للتجربة الداخلية ، ولهذا فإنها تعد أفكاراً من الدرجة الثانية بالنسبة لأفكارنا عن الموضوعات الخارجية .^(٢)

فكيف يتسنى لنا أننا نعرفها معرفة مباشرة وحسسية . وإذا كانت مجرد شئ تدرك فكرته عن طريق الاستدلال فحسب ، فإن وجودها آتئذ لن يكون أكثر من شئ يدرك بواسطة الاستدلال فحسب ، ولو صح ما يقوله " لوك " عن وضع فكرتنا عن الجوهر الروحي " فإنه لن يكون واضحاً ما الذى كان يعنيه أو تثبتته ملاحظاته عن معرفتنا بوجودنا .^(٣) وعلى العموم تجد فى موقف " لوك " بصدد النفس تفككاً وعدم استقامة فى الفكر . وإضافة إلى هذا يشير إلى أننا نجهل إن كانت النفس روحية أو مادية فرما خلق الله جسماً ما حصلنا على قدرة التفكير . أو أننا عبارة عن جواهر مادية بسيطة أضاف الله إليها قوة فكرية .^(٤)

٢- الله :

يعتقد " لوك " أن فكرة (وجود الله) يستطيع إثباتها اعتماداً على البراهين بدلاً من قبولها حدسياً بينما شدد " لوك " على اللاتناسق بين الفهم الإنسانى وفهم الله ، لأن الفهم الإنسانى عاجز عن إدراك اللامتناهى أو استقصاء ماهية الله . وكان تركيزه على ضعف العقل عند نظريته للخوارق ، والعقل أكثر من كاف " للمعرفة المناسبة لنفع الإنسان ، وخيره فى هذا العالم " . ولقد سمى " لوك " بحق بأنه عقلانى الخوارق ، لأنه استمر يعتقد فى الواقع ، وكل ما يسمو فوق الطبيعة - كما وردت فى التوراة - باعتبارها مصدراً للحقيقة الدينية فهو مكمل فحسب لهذه الحقيقة ثم اعترف " لوك " بأنه يحيا فى

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١٠٨ .

(٢) انظر : الفلسفة الحديثة د/ محمد على أبو ريان . ص ١٣١ .

(٣) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ١٥٤ .

(٤) انظر : الفلسفة الحديثة . أبو ريان . ص ١٣١ .

ظلام " لأنه ليس لديه أى فكرة عن جوهر الله على الإطلاق . (١)
وعلى ذلك لا يمكن أن تكون معرفتنا بالله فطرية لأننا لا نعرف ماهيته ، وعقلنا قاصر عن إدراكها . كما أن القول بفطرية معرفتنا لله لا يستقيم مع وجود الملحددين والمتوحشين إذ لو كانت لديهم هذه المعرفة الفطرية لكانوا كلهم مؤمنين بالله . (٢) ويرى " لوك " أنه يستطيع إثبات وجود الله وأيضاً عدد من صفاته ، إذا سلمنا فقط بأننا موجودون وقادرون على الإدراك والمعرفة ، ويرى أن وجود " الكائن الأبدى " أمر يستخلص من كوننا نحن أنفسنا موجودون ، ويقول : " إن الإنسان يعرف بفضل اليقين الحدسى أن العدم المحض يعجز عن إنتاج كيان حقيقى . فإذا أمكننا أن نعرف أن هناك كياناً حقيقياً ما (مثلاً نفعل - نحن أنفسنا . . .) سيكون من البراهين الجلية القول بأن هناك شيئاً ما قد وجد منذ الأزل " . (٣)

وهنا نجد " لوك " يعترف بأن هناك شيئاً ما قد وجد منذ الأزل لكنه لم يتحدث عن طبيعة هذا " الشيء " الذى لابد أن يكون قد وجد منذ الأزل . فكل ما قيل حتى الآن هو أن هذا الشيء ما " ربما كان المادة البحتة . ولكن " لوك " يلاحظ بعد ذلك : " أن الإنسان يكتشف فى نفسه إدراكاً ومعرفة " . (٤) ويترب على ذلك - كما يقول هو - وجود كائن عليم من الأزل . فمن المحال أن تكون للأشياء المحرومة من العلم والتى ليس لديها مدركات ، القدرة على خلق كائن عليم فمما يتعارض وفكرة المادة الفاقدة الحس أن تكون قادرة على تزويد نفسها بالحس والإدراك والمعرفة " (٥) .

وهنا يستخدم " لوك " برهاناً يستند إلى ضرورة التسليم بوجود الأزل القديم استناداً إلى

(١) انظر : الفكر الأوربي الحديث . القرن السابع عشر . تأليف : فرانكلين - ل - باومر . ص ٨٥ .

(٢) انظر : الفلسفة الحديثة . د / محمد أبو ريان . ص ١٣٣ .

(٣) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ١٥٤ .

(٤) انظر : المرجع السابق . ص ١٥٥ .

(٥) انظر : المرجع السابق . ص ١٥٥ .

وجود الحادث المخلوق كمعلول له ، وهو : " أن الموجود الحادث وهو الجوهر النفسى يتطلب موجوداً قديماً كلى القدرة ، خلق العقل وخلق المادة " (١) فهذا البرهان ينحصر فى أنه استنتاج من وجودنا الشخصى الذى هو نوع من الخلد أو البدهة - كما يقول "ديكارت" - فعن طريق الوجود الفردى يستخلص المرء وجود العالم ثم يرتقى منه إلى وجود الله . وبناء على هذا يستطيع أن يعثر على كل عناصر حياته الخلقية والدينية فى تجاربه وتعقلاته (٢)

وعلى هذا النحو ، اهتدى " لوك " إلى " الحقيقة اليقينية الجلية بأن هناك كائناً أهدياً عظيم القوة والعلم . . . واستناداً إلى هذه الفكرة وبعد بحثها - إذا دعا الأمر - سيسهل استخلاص جميع تلك الصفات الأخرى التى علينا أن ننسبها إلى الكائن الأبدى . " إن هذا الكائن هو ما درجنا تقليدياً على تسميته بـ " الله " . ولقد اتضح أن لديه الصفات ذاتها التى نسبت تقليدياً لله " (٣) .

وأكد " لوك " أن الله أبدى قادر على كل شئ وعالم بكل شئ وخير . وهذه الصفات من صفات التفضيل ، ومن الصفات التى يستطيع الإنسان حتى عند جهله بها أن ينسبها إلى الله ، لكن من ناحية " ماهية " الله فإن الإنسان لا يستطيع أن يعرف شيئاً أكثر من معرفته للماهية الحققة لخصاة أو ذبابة ، أو لنفسه هو أيضاً (٤) . وأخيراً يجب أن يلاحظ أن نظرية المعرفة عند " لوك " تُعرض برهانها عن الله وطبيعته للاعتراض (٥) .

٣- الأجسام : يعتقد " لوك " أن إثبات وجود الأشياء الأخرى غير أنفسنا والله يمكن

(١) انظر : الفلسفة الحديثة . د/ محمد أبو ريان . ص ١٣٣ .

(٢) انظر : المعرفة عند مفكرى المسلمين . د/ محمد غلاب . ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

(٣) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ١٥٥ .

(٤) انظر : الفكر الأوروبى الحديث فى القرن السابع عشر . تأليف فرانكلين - ل باومر . ج ١ ص ٨٦ .

(٥) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ١٥٦ .

بواسطة " الإحساس " . و يقر " لوك " القول بأن وجود الأشياء التى ليست حاضرة حضوراً مباشراً أمام حواسنا قد تكون مثار شك ، ومن ثم فليس بالمقدور القول بأنها معروفة ، ويقول ولكن عندما تصبح حاضرة حضوراً مباشراً لحواسنا : " فإننا سنتزود بدليل يزيل جميع شكوكنا " .^(١) ويستند " لوك " فى تبريره لوجود " الأجسام " وهى غير النفس والله ، إلى أننا نعلم بوجودها فى الواقع ، وإن لم يكن علمنا بها يرقى إلى مرتبة علمنا بنفوسنا وبالله . والأدلة على وجودها كثيرة : فالذهن لا يستطيع أن يولف صورها من تلقاء نفسه ، وكل فاقد لحاسة تتعطل لديه الأفكار المتعلقة بها ، وكذلك فإننا نستطيع التمييز بين الأفكار التى ترد إلينا عن طريق الحس - وهى تشير إلى أجسام خارجية تفرض علينا التأثر بها - والأفكار التى تأتى بإرادتنا عن طريق الذاكرة ؛ وأخيراً فإن الحواس يؤيد بعضها بعضاً وتنتهى كلها إلى إثبات وجود الأجسام فى الخارج ، فإذا تشكك البصر فى وجود النار بعد أن رآها فإن اللمس يدعم انطباع البصر بلمسة للهب النار ؛ وهكذا فى جميع الحسوسات .

ويعود " لوك " فيؤكد أن الأفكار التى لدينا عن الأجسام ليست مطابقة لها تماماً وهى ليست صوراً لهذه الأجسام أو مشابهة لها بل هى علامات تشير إليها فحسب وذلك مثل دلالة الألفاظ على المعانى القائمة فى النفس ، رغم أن هذه الألفاظ لا تشبه المعانى فجواهر الأجسام مجهولة لنا - كما ذكرنا - ولكنها حاصلة على كفيات خاصة تثير فىنا أفكاراً هى عبارة عن انفعالنا بتأثيرها . وهذه الكفيات على نوعين : أولية وثانوية . - أما الكفيات الأولية فهى الامتداد والشكل والصلابة والحركة ، وهى وإن كانت لا تمثل الأشياء حق التمثيل إلا أنها كفيات موضوعية وملازمة للأشياء ، دائماً . ولكن فكرة الامتداد وهى قوام وحدة المادة والأجسام ، فكرة غامضة لا تفسر وحدة الجسم أو تماسك أجزائه فضلاً عن تناقضها لبطلان القول بالانقسام إلى ما لانهاية .

(١) انظر : المرجع السابق .. ص ١٥٦ .

- والكيفيات الثانوية مثل اللون والصوت والطعم والرائحة والحرارة والبرودة فهى ليست موجودة فى الأجسام أنفسها وإنما هى انفعالاتنا التى تنجم عن تأثير الكيفيات الأولية فى حواسنا ؛ ومع هذا فإن الجسم يبدو خلال تجربتنا فى صورة كيفيات مترابطة .^(١)

٧ - الأخلاق:

لم يضع " لوك " مذهباً أخلاقياً مكتملاً ، فجاءت آراؤه الأخلاقية مبعثرة فى مختلف أعماله . واشتهر بانتقاده لنظرية الأفكار الفطرية ، وقد انسحب هذا على آرائه الأخلاقية فقد نفى وجود مفاهيم ومبادئ أخلاقية فطرية ، لكن يدركها الإنسان بالتجربة .^(٢) وعلى هذا فالتجربة هى أساس الأخلاق وليست الفطرة . ولهذا أنكر " لوك " الصورة القائمة التى رسمها " هوبز " لمعيشة الإنسان فى حالة الفطرة ، فإن هذا المجتمع البدائى إذا كان خالياً من القوانين المدنية فإن أفرادَه يسلكون فيما بينهم بحسب القانون الطبيعى الأخلاقى الذى فطر عليه الإنسان كحيوان عاقل يستطيع بعقله أن يميز بين الخير والشر وأن يعرف حقوقه وواجباته بإزاء الآخرين . فحياة البشر قبل نشأة الحكومة كانت " حياة سلام وحسن طوية وتبادل للمعونة والحماية " .^(٣)

ونظراً لأنه أنكر الفطرة كأساس للأخلاق فأقر الأنانية والمصلحة الفردية باعتماداً على الأفعال الإنسانية ، واعتبر الفرد أساساً لقيام الدولة المنوطة بحماية الفرد وصيانة حريته وممتلكاته ، ورفض القول بموضوعية الأحكام الخلقية وثبات القيم مع تغير الزمان والمكان ، وأرجع المثل العليا إلى التجربة دون العقل . . . ، وهو بهذا أطلق نظريته المعرفية حتى شملت الأخلاق ، فرض القول بوجود قواعد عملية للسلوك ترجع إلى فطرة العقل ، وأنكر وجود أحكام خلقية عامة يلتقى عندها الناس فى كل زمان ومكان ، فالناس مختلفون فى أحكامهم الخلقية على الفعل الواحد . ويستشهد على ذلك بما نراه من خلاف بين الهمج

(١) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، و الفلسفة الحديثة . د/ محمد على أبو ريان ص ١٣٤ .

(٢) انظر : معجم علم الأخلاق . ص ٣٣٢ .

(٣) انظر : مشكلات فلسفية . د/ ابراهيم عبد المجيد الليان وآخرون . ص ٢٤٥ . مطبعة دار الصباح بمصر سنة ١٩٥٤ .

والمتمدين ، أو بين المجرمين ومن يخضعون لقوانين الدولة ومقتضيات الحياة الاجتماعية . هذا إلى أن للكثيرين من الناس يعتبرون مبادئ الأخلاق فى غير مشقة ولا عناء ، وهذا يتنافى مع الزعم الذى يجعلها فطرية موروثية ، فإذا اتفقت أفعالهم مع هذه المبادئ كان مرد الاتفاق فى أكثر الحالات إلى بواعث غير أخلاقية ، فمن الخطأ أن نقول بعد هذا بفطرية هذه المبادئ أو نزعم مع العقليين أنها واضحة بذاتها ولا تتحمل برهاناً ، فإنها - فيما يقول "لوك" لا تستقيم بغير بحث وتمحيص وتدليل .^(١)

ومن أهم آرائه فى الأخلاق إنكاره لحرية الإرادة بمعناها العام ، ويرى أن كل ما لدى الإنسان من حرية هو تصرفه العلمى بمقتضى فكره الخاص ، فلدى الإنسان رغبات معينة وله أن يقارن بين نتائجها ثم يختار واحدة ويؤجل واحدة ويثبت ثلاثة وهكذا " وفى هذا وحده تقع حرية الإنسان " وهو فى اختياره رغبة ، ورفضه أخرى يسير تبعاً لما تبعته الرغبات من لذة أو ألم ، ولما كانت اللذة عند "لوك" هى الخير ، والألم هو الشر ، كان الخير والشر أو اللذة والألم هما الدافعان الأساسيين لسلوك الإنسان . ومقياس السلوك من حيث النقص والكمال هو مقدار مطابقتها للقانون الأخلاقى الذى يفرض نفسه على عقولنا فرضاً .^(٢)

كما يرى أننا جميعاً مزودون بغريزة العقل التى هى أحد القوانين المقدسة لوجودنا البشرى والقوانين المقدسة عنده تخضع حتماً لإقامة البرهان عليها ، شأنها فى ذلك شأن مبادئ الرياضة فيقول : "إن فكرة الكائن الأسمى الذى لا حدود لقوته وخيره وحكمته والذى نحن صنيعته ، وعليه نعتمد ، وكذا فكرتنا عن أنفسنا بأننا كائنات تدرك وتعقل وترحم . . . هذه الأفكار ، إذا ما توبعت وبخشت كما يجب من شأنها أن تجعل من الأخلاق علماً دقيقاً . . . لا يخامرني فيه أى شك ، فمن القضايا الواضحة بذاتها يمكننا أن نستنبط معايير الصواب والخطأ " .

(١) انظر : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها . د/ توفيق الطويل . ص ١٨٧ ، ١٨٨ . دار النهضة العربية . الطبعة الثالثة سنة ١٩٦٤ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة الحديثة - زكى نجيب محمود ، أحمد أمين . ص ١٤٤ .

وهنا نجد "لوك" أضاف نغمة جديدة وهامة إلى هذا القانون الخلقى الشامل ، وذلك أنه صاغ مثلاً أخلاقياً أعلى في صورة قانون علمي.^(١)

كما يرى "لوك" : أن الأعمال في ذاتها إما صواب وإما خطأ ، بحسب طبيعتها التي يمكن للعقل الإنساني أن ينفذ إليها ويدركها . ويجيء القانون الوضعي متمشياً مع تلك الطبيعة وهذا الإدراك ، فهو لا ينشئ الأخلاق وإنما الأخلاق هي التي تنشئ وتوجهه .^(٢)

وهذا يعني أنه يرفض الأخلاق المطلقة . كما أن قوله باستنباط معايير الصواب والخطأ ، يجعل هذه المعايير فردية ذاتية نسبية . وفوق هذا يعتقد أن عواطفنا الأخلاقية قد نشأت بالتربية وصدرت عن العرف . هو أقوى من الطبيعة ، بل رأى أن من أظهر عوامل إيجادها تداعى المعاني ، فليس الخير والشر إلا اللذة والألم ، أو هما شيهان بهذا الذى يحدث لنا لذة أو يوقع بنا ألماً ، وإن قيل : إن هذين يقرنان بالفعل الإنسانى كنتيجة له تحمل الجزاء أو العقاب الذى يفرضه القانون الإلهى أو يوجهه قانون الدولة أو يحتمه رأى العام وخيرية الفعل أو شرهته إنما تقاس بأحد هذه المقاييس أو بها معاً ، وآخرها أقرواها في هذا الصدد .^(٣)

٨ [السياسة :

ولقد جاءت فلسفته السياسية متفقة مع الاتجاه العام لنظريته فى المعرفة ، فكما رفض الأفكار الفطرية فى مجال المعرفة لأن الطفل لا يولد وفى فطرته المبادئ النظرية ، نجده يرفض الحق الإلهى للملوك التى استغلوها فى حكم شعوبهم حكماً استبدادياً مطلقاً مدّعين أنهم مفوضون من الله فى هذا الحكم ، فلهم الحق فى وضع القوانين التى يرون أنها مناسبة للشعب ، وعلى الأفراد أن يمتنعوا عن معارضة هذه القوانين إذ أنها مستمدة من السلطة الإلهية .^(٤) وذلك لأنه يرى أن الحكم يجب أن يكون بتفويض من الشعب وخاضعاً لإرادة الأفراد .

(١) انظر : أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم . د/ هنرى توماس . ترجمة مزى أمين . مراجعة وتقديم / زكى نجيب محمود . ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ . دار النهضة العربية ١٩٦٤ .

(٢) انظر : مشكلات فلسفية . د/ ابراهيم عبد المجيد اللبان . ص ٢٤٦ .

(٣) انظر : فلسفة الخلائق نشأتها وتطورها . د/ توفيق الطويل . ص ١٨٨ .

(٤) انظر : الفلسفة الحديثة . د/ محمد أبو رمان . ص ١٣٩ ، ١٣٥ .

ويرى "لوك" أن الإنسان يولد حراً فكيف يستعبد . وتقيد حريته فى ظل نظام حكم مطلق ، إن أى قيد على حرية الإنسان لا يمكن أن يتم إلا بموافقة الإنسان نفسه .^(١) وعلى ذلك فسياسة "لوك" ديمقراطية دستورية تحترم إرادة الشعب وتقدسها وتنادى بالمساواة والحرية ، وتعارض سياسة "هوبز" الاستبدادية التى كانت تناصر الحكم المطلق والملكية . وتهدف إلى نصرة الحرية فى مختلف مظاهرها ، فتفسح المجال لممثلى الشعب كى يعبروا عن ميولهم ورغباتهم .^(٢)

ويصرح "أن الحكومة ينبغى أن تكون عقد اتفاق متبادل من شأنه أن ينتج أكبر قدر من السعادة لأكثر عدد من الأفراد . وإن عقلنا لكفيل بهداية الجنس البشرى كله - إذا ما استرشد به - إننا ما دمنا متساوين ومستقلين بعضنا عن بعض ، فلا ينبغى أن يضر أحد أحداً فى حياته أو صحته أو حريته أو أملاكه ."

وعلى هذا فليست الحكومة عبئاً يفرضه الحاكم على رعاياه فرضاً بل هى ثقة بين إنسان وإنسان ، وليس السلطان النهائى منوطاً بصولجان الملك ، بل هو حق فى أيدي الشعب .^(٣) وإذا كانت الحكومة ثقة بين الناس ، فعليها أن تحمى حقوق الفرد ولا تقيد بها . وليس للحاكم سلطة مقدسة ، ولالديه مبرر خلقى يسوغ له أن يجعل من نفسه حارساً على أخيه فالناس كلهم سواسية ، ويجب أن ينظر إليهم هكذا فى ظل القوانين السياسية للحكومة . ويرى أن الطريق الآمن للناس هو أن يتحدثوا فيما بينهم ويشكلوا حكومات تقوم على موافقة الأغلبية . وتؤدي مثل تلك الحكومات وظائفها خدمة للشعب ، وتكاليفها يتحملها الشعب . أما الضرائب فلا تجمع إلا بموافقة الأغلبية .

وهذه الحكومة تسمح بحرية الكلام ، والفكر ، والانتخاب ، والشعائر الدينية . ولكى يحال دون هذه الحكومة الديمقراطية من أن تسرف فى استبدادها بالرأى ينبغى أن يحد من

(١) انظر : المرجع السابق .

(٢) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة . د/ إبراهيم بيومى ، أ/ يوسف كرم . ص ١٨٥ .

(٣) انظر : أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم . د/ هنرى توماس ص ٢٤٤ .

سلطانها نظام لمراجعة أعمالها وتوازن سلطاتها . ولهذا يجب أن تقسم الحكومة ، إلى ثلاث سلطات : التشريعية ، والتنفيذية والقضائية ، على أن تكون السلطة التشريعية هي السلطة العليا في الدولة بين هذه الفروع الثلاثة . ونادى بفصلها فصلاً تاماً بحيث لا تعدو واحدة منها على الأخرى.^(١) وكان لهذه الآراء دخل في الثورة الإنجليزية التي حدثت سنة ١٦٨٨ وترتب عليها اضطلاع الأسرة الأورنجية بأعباء الملك بدل الاستورتيين .^(٢) وأخيراً إذا كان " لوك " زعيم المذهب التجريبي ، ففى السياسة يعتبر أبو الديمقراطية الحديثة . وجاءت آراؤه في السياسة متفقة مع الاتجاه العام لنظريته في المعرفة ، ونتيجة مباشرة لملاحظاته في الأخلاق .

٤. أثر لوك على المجتمع الأوربي :

ونظراً لأن " لوك " يقف موقفاً وسطاً بين النزعة العقلية التي تبالغ في الفروض والأمور النظرية ، والنزعة الحسية التي لا تعدد إلا بالواقع والتجارب الخارجية ، فقد لجأ إلى التحليل الدقيق الذي ساعده على أن يبعد تلك الأفكار المجردة الغامضة وأن يؤسس المعرفة على دعائم واضحة . ومتى حصرت المعلومات الإنسانية في دائرة ثابتة أمكننا أن نحقق للمجتمع الهدوء العقلي والطمأنينة النفسية^(٣)

ونتيجة لهذا الموقف كان له أثر قوى في الفلسفة والسياسة . فهو في الفلسفة زعيم المذهب التجريبي الحديث ، وهو اتجاه فكري طوره بعد ذلك " باركلي " و " هيوم " ثم " بنتام " و " جون ستيوارت مل " وتحمل صيغة إعلان الاستقلال الأمريكي ذاتها طابع الوضوح الذي يعبر عن لغة " لوك " الفلسفية . وذلك حين عدّل " فرانكلين " عبارة " جيفرسون " التي كانت تقول " إننا نؤمن بأن هذه الحقائق مقدسة لا سبيل إلى إنكارها " ، فاستعاض عن التعبير " مقدسة لا سبيل إلى إنكارها " بالتعبير " واضحة بذاتها " .^(٤)

(١) انظر : المرجع السابق - ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ .

(٢) انظر : دروس في تاريخ الفلسفة : د/ ابراهيم بيومي - أ/ يوسف كرم . ص ١٨٦ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١٩٠ .

(٤) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل . ص ١١٦ ، ١١٧ .

* ولنظرية المعرفة عنده أثر كبير فى التفكير الفلسفى طوال القرن الثامن عشر . فقد لفتت نظر " لينتزر " لأول وهلة ، وتأثر ببعض أجزائها فى الوقت الذى كان يبدو عليه أنه يعارضها . ^(١) أما " بويل " و " لامترى " و " دولباخ " فقد عُنُوا جميعاً بنقد الميتافيزيقا وبالدعوة إلى المادية ، وذلك بسبب رفضه الأفكار الفطرية . وكان لهذا الأمر ناحيته الفلسفية ، وفى المقام الأول ، كانت فلسفة التنوير معادية للدين . وفى المقام الثانى تسببت هذه الفلسفة فى صياغة البرامج ذات الصبغة الاجتماعية للثورة الفرنسية والحركة الاشتراكية التى جاءت فى أعقابها . وقد تجد جذور تلك فى الفكرة القائلة : إن الإنسان طيب بطبيعته وأنه نتاج البيئة إلى حد بعيد أو كلياً وفى تبرير اللذة ، وفى ذلك الاستدلال من كون المعرفة مستخلصة من التجربة الحسية ، والقائل بأنه يجب تنظيم العالم المادى والسيطرة عليه " بحيث يمارس الإنسان كل ما هو إنسانى حق فيه ، وبحيث يتعود على ممارسة ذاته ككائن بشرى . . فإذا كانت الظروف تصوغ الإنسان ، كان من الواجب صياغة هذه الظروف بطريقة إنسانية . وإذا كان الإنسان اجتماعياً بطبيعته ، فإنه لا يُمنى بطبيعته الحقيقية إلا فى المجتمع ، ومن ثم كان لزاماً علينا ألا نقيس مدى قوة طبيعته بما لفرد واحد من قوة ، بل بما للمجتمع من قوة " . ^(٢) ثم جاء " هلفثيوس " فطبق هذه النظرية على الأخلاق ، معلناً أنه لا يمكن أن يوجد أساس أخلاقى غير إشباع الاحتياجات الإنسانية ، أو بعبارة أخرى اللذة والمصلحة الشخصية المستتيرة . فكان يؤمن إيماناً راسخاً بطبيعة الإنسان الطبيعية ، بما للبيئة من دور رئيسى فى جعل الناس أبراراً أو أشراً . وكان " فولتير " من كبار المعجبين بـ " لوك " وكان يؤمن من صميم فؤاده "إننا نستطيع بالكلام والقلم أن نجعل الإنسان أكثر استنارة وأحسن مما هو عليه " وكان " ديدرو " مؤسس ورئيس تحرير " دائرة المعارف " الفرنسية ، التى تناولت كل ناحية من نواحي العلم والدين والفلسفة من وجهة نظر النزعة العقلية الجديدة . ^(٣)

(١) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة . د/ إبراهيم - يومى - أ/ يوسف كرم . ص ١٩١ .

(٢) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١١٨ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١١٨ ، ١١٧ .

بذلك كانت حركة " الموسوعيين " الفرنسية فى القرن الثامن عشر متأثرة بـ " لوك " إلى حد بعيد ، باستثناء " روسو " وأتباعه .^(١)

* وفى السياسة كانت فلسفة " جون لوك " فى إنجلترا أداة قوية فى عالم السياسة . بل كانت تلخيصاً لما كان يمارس بالفعل فى إنجلترا فى ذلك الوقت^(٢) ، حيث لها دخل فى الثورة الانجليزية التى حدثت سنة ١٦٨٨ .

أما فى أمريكا وفرنسا فقد كان الأمر على خلاف ذلك ، إذ أدت الليبرالية " لوك " إلى تغيرات ضخمة وثورية ، حيث أصبحت الليبرالية هى المثل الأعلى القومى ، الذى صانه الدستور بجرص . ومع أن من سمات المثل العليا أنها لا تراعى دائماً بإخلاص ، فإن الليبرالية المبكرة من حيث هى مبدأ قد ظلت تمارس فى أمريكا لدرجة لا يكاد يطرأ عليها أى تغيير .^(٣) وذكرت من قبل أن إعلان الاستقلال الأمريكى يحمل طابع الوضوح فى فلسفة " جون لوك " .

- وفى فرنسا كان تأثير " لوك " أقوى حتى من أمريكا . فقد كان الطغيان السياسى البالى الذى يمارسه النظام القديم (العهد الملكى قبل ثورة ١٧٨٩) يمثل الوجه المضاد إلى درجة الوضوح المؤلم للمبادئ الليبرالية السائدة فى إنجلترا .^(٤)

وأصبحت نظرياته بالغة التأثير فى فرنسا ، حيث ساهمت هناك فى حركة التنوير التى كانت بمثابة مقدمة للثورة الفرنسية . فاستقبلت كتاباته استقبالاً حاراً غير " المانش " واتخذت طابعاً شعبياً على أيدى زميليه " كوندياك " و " فولتير " ^(٥) بوجه خاص حيث كان من المعجبين به . وأدت رسائله عن طريق غير مباشر على مساعدة الثورة الفرنسية ، فقد قبلها مفكر و الفرنسيين فى أوائل القرن الثامن عشر وخاصة " مونتسكيو " .

(١) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل . ص ١١٦ .

(٢) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١١٧ ، وحكمة الغرب . ص ٢٢ ص ١١٧ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١١٧ .

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ١١٨ .

(٥) انظر : مدخل ، فى فلسفة . جون لويس . ص ١٠٧ ، ١١٧ .

و " فولتير " و " وروسو " بقبول حسن ، وجدّوا في نشرها في الأوساط المحيطة بهم وعملوا على ذبوعها فتحمل كتبهم مثل : " روح القوانين " لـ " مونتسكيو " و " الرسائل الفلسفية " لـ " فولتير " و " العقد الاجتماعي " لـ " روسو " في ثناياها كثيراً من آراء " لوك " في السياسة والدين والتربية .^(١)

* وفي ميدان الاقتصاد بدوره ، كان الفرنسيون يعجبون كثيراً بسياسة التجارة الحرة الانجليزية ، على الرغم من أنهم أساءوا فهمها إلى حد ما . وهكذا كانت تسود في فرنسا طوال القرن الثامن عشر حالة من عشق كل ما هو انجليزي (anglophilia) مبنية قبل كل شيء على تأثير " لوك " .^(٢)

وأخيراً أعادت آراء " لوك " شخصية الفرد بعد أن طمسها " أسبينوزا " وأغرقها في كتلة الوجود .^(٣) كما كانت محاولة مشكورة بإعادتها إلى الإنسان حريته وكرامته بعد أن أهدرها " توماس هوبز " في فلسفته الآلية . فهو رائد نظرية المعرفة في المدرسية الانجليزية ، وزعيم المذهب الحري الحديث .^(٤)

(١) انظر : دروس في تاريخ الفلسفة . د/ ابراهيم بيومي - أ/ يوسف كرم . ص ١٨٦ .

(٢) انظر حكمة الغرب لبرتراند رسل . ج ٢ . ص ١١٨ .

(٣) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . زكي نجيب محمود - أحمد أمين . ص ١٤٤

(٤) انظر : أعلام الفلسفة الحديثة رؤية نقدية . د/ رفقي زاهر . ص ١٠ ط ١ . سنة ١٩٧٩ .

ش نقد لوك

لقد تعرضت نظرية " الأفكار " كما عرضها " لوك " لعدد من الانتقادات أهمها كما يقول " رسل " ما يلي :

١- إن كان الذهن لا يعرف سوى الانطباعات الحسية ، فعندئذ يستحيل التمييز - كما أوضح " باركلي " - بين الصفات (أو الكيفيات) الأولية والصفات الثانوية .^(١)
٢- يرجع أصل " نظرية الأفكار المجردة " عند " لوك " إلى أن الكلمات علامات للأفكار . فكل فكرة تناظرها كلمتها ، والعكس بالعكس . وهكذا يتعين على " لوك " أن يقول : " إن التصريح بكلمة في حديث ما يستدعي الفكرة " ، وعلى هذا النحو تنتقل المعلومات من شخص إلى آخر .

ولقد نقد " باركلي " هذه النظرية إلى اللغة ، وذلك لأن ما نفهمه عندما نستمع إلى شخص ما ، هو المعنى الإجمالي لكلامه ، لا سلسلة من المعاني اللفظية المنفصل بعضها عن بعض ، والتي تنظم بعد ذلك كجبات العقد .^(٢)

ثم أضاف " رسل " إلى ذلك قوله : " إن الصعوبة المتعلقة بعملية التمثيل ستعود على أية حال مرة أخرى . فكيف يعطى المرء الأفكار أسماء ؟ إن هذا يقتضى أن يكون المرء قادراً على أن يعبر عن وجود فكرة محدودة معينة في ذهنه ، ثم يعطيها بعد ذلك أسماء . ولكن حتى في هذه الحالة سيظل من المستحيل أن نرى كيف يمكن التعبير عن التطابق ، لأن الفكرة وفقاً لما تقول به النظرية ذاتها غير لفظية . وهكذا فإن التفسير الذى يقدمه " لوك " للغة يشوبه نقص فادح .^(٣)

٣- أقدم تعرضت (الأفكار المجردة) عنده لمعالجة مشكلة الكليات وتركبتها دون حل . والصعوبة في نظرية " الأفكار المجردة " ترجع إلى أنها غير محددة ، أو نوعية على الإطلاق

(١) انظر : حكمة الغرب : برتراند رسل . ج ١ - ص ١٢٩ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٢٥ .

(٣) انظر : نفس المصدر ص ٢٦ .

وهى بهذا الوصف تعيش فى عالم آخر غير عالمنا ، ومع ذلك فقد ساد الاعتقاد بأن من الممكن معرفتها .^(١)

ويصور " لوك " هذه الصعوبة فى قوله : " أننا لو جردنا من أمثلة محددة ، لما تبقى فى النهاية شىء على الإطلاق . ويضرب " لوك " لذلك مثلاً بالفكرة المجردة للمثلث ، وهى الفكرة التى لا ينبغى أن تكون منحرفة أو قائمة ، ولا متساوية الأضلاع ، ولا متساوية الساقين ، ولا حادة . وإنما كل هذه الأفكار ولا أحد منها فى آن معاً .^(٢)

يقول " رسل " : من هنا كان نقد نظرية الأفكار المجردة هو نقطة البدء فى فلسفة " باركلى " ، إذ رأى أن المادة ما هى إلا حامل ميثافيزيقى لصفات هى وحدها التى تودى إلى تجارب تشكل مضامين ذهنية . أما المادة الخالصة فلا يمكن تجربتها ، ومن ثم فإنها تجريد لا تدعو إليه الحاجة . وينطبق هذا الوصف ذاته على الأفكار المجردة عند " لوك " . ففى فكرته المجردة للمثلث السابقة لو نزعنا عن المثلث كل ما فيه من سمات نوعية ، لما بقى فى النهاية شىء بالمعنى الدقيق ، ومن المحال أن تكون لدينا تجربة بالاشياء .^(٣)

وعلى ذلك فالأفكار المجردة إن كانت ممكنة على الإطلاق ، لا بد أن تكون معيرة عن حقيقته لا يمكن أن تُجرب ، وهذا تناقض وقعت فيه تجريبية " لوك " . أما رأى التجريبي الصحيح فيذهب إلى أن الواقع يعادل فى امتداده ما يمكن تجربته فحسب .^(٤)

ثم يشير " باركلى " إلى أن ما ظن " لوك " أنه أفكار مجردة ماهو إلا أسماء كلية . غير أن هذه لا تشير إلى أى شىء منفرد ، وإنما تشير إلى أى واحد ضمن مجموعة من الأشياء . وهكذا فإن لفظ " المثلث " يستخدم للتعبير عن أى مثلث ولكنه لا يشير إلى تجريد .^(٥)

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ١٢٠ .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ١٢٣ .

(٤) انظر : المرجع السابق . ص ١٢٤ .

(٥) انظر : المرجع السابق . ص ١٢٤ .

وأخيراً يذهب البعض إلى أن فلسفة "لوك" لا يصح وصفها بأنها فلسفية وذلك لأنه ميز بين نوعين من الانطباعات الحسية : الظاهرة مثل تلك التي نعرفنا باللون والطعم والرائحة والصوت والحرارة.. الخ والباطنة التي تتمثل في التفكير وتمدنا بالأفكار ولا تأتينا عن طريق الحواس . وعلى ذلك فهذه الفلسفة تجعلنا نستمد أفكارنا من التجربة الباطنة ولا نستمدّها من التجربة الخارجية ضمن طريق الحواس .^(١)

بين لوك وديكارت

(١) لقد شارك "لوك" "ديكارت" في رفض السلطة الدينية كمصدر للحقيقة ، ومع ذلك لم يقنع "لوك" بمخالفته في المصدر الذي تستقى منه الحقيقة بردها إلى التجربة ، بل أثر التجربة على الوحي الديني مصدراً للحقائق . وكان "ديكارت" على عكسه يؤثر الوحي على العقل كما سبق أن ذكرت .^(٢)

(٢) لقد وضع "ديكارت" دعائم المذهب العقلي الحديث ، وقال بالفطرة ورد الحقائق كلها إلى العلم الإلهي . وقرر أن الطفل لا يولد إلا وقد زوده الله بالحقائق الثابتة والمبادئ العامة ، فليست النفس إذن صحيفة بيضاء ولا لوحة خالية من النقوش . لكن "لوك" لم يوافق على هذا الحل ، ورماه بالقصور : أولاً لأنه بدل أن يفسر المعرفة بحيلها على علم الله ، وبالضعف ثانياً لأنه يناقض الواقع ، فإن المبادئ العامة لا تبدو لدى الأطفال والهمجيين ، كما تبدو لدى الشيوخ والمتحضرين . وذهب إلى أنه لا طريق إلى المعرفة إلا التجربة سواء أكانت خارجية أم داخلية . فكل معلوماتنا مستمدة من عالم الحس مباشرة أو بالواسطة ، وذلك لأن الذهن قد يستخلص أموراً مما تملّيه عليه الحواس بواسطة التفكير والتأمل الباطني . "فليس في العقل إذن شيء إلا وقد مر بالحواس" ^(٣)

(٣) يوجد لدى كلاً من "ديكارت" و"لوك" ميتافيزيقا ، إلا أن ميتافيزيقا "لوك"

(١) انظر : الفكر الفلسفي . د/ نازلي إسماعيل . ص . ٢٧٥ .

(٢) انظر : قصة الصراع بين الدين والفلسفة . ص . ٢٢٨ .

(٣) انظر : دروس في تاريخ الفلسفة . ص ١٧٠ .

أكثر تواضعاً . وذلك لأن " لوك قد آمن أيضاً بوجود جواهر ، أى بأجسام معينة فى المكان . وعلى سبيل المثال ، لقد اعترف بفكرة العلية وبالله ذاته ، وهما ليسا من الموضوعات التى تصلح للتجربة المباشرة .^(١)

(٤) بينما كان الجوهر عند " ديكارت " فكرة واضحة متميزة إلى أبعد حد وهذا الجوهر قد يكون مادياً وهو الجسم ، وقد يكون روحياً متناهياً وهو النفس ، وقد يكون روحياً لا متناهياً وهو الله . نجد الجوهر عند " لوك " شىء لا أدرى ما هو . ثم جاء " هيوم " فأنكر وجود الجوهر المادى والروحى معاً .^(٢)

بين لوك وأسبينوزا

لقد كان رأى " أسبينوزا " فى أفراد الإنسان أنهم - كسائر الموجودات التى تقع تحت الحس - مجرد أعراض لحقيقة واحدة كائنة وراء الأشياء جميعها ، فمهما انتهى الأفراد وانتهت أفكارهم وتلاشت أنواعهم وعشائهم ، فإن هذه الحقيقة ستبقى خالدة لا تفنى ثابتة لا تتغير . أما مذهب " لوك " فقد أعطى الإنسان السلطة وهياً له فى المكانة ما يجعل منه حقيقة مستقلة بل ما يجعله مقياس الحقيقة ذاتها وإن هذه الحقيقة ليست شيئاً آخر غير ما يكونه الأفراد بعقولهم بعد أن استقلت ذواتهم كل الاستقلال عن العالم الخارجى . وكما أن النوات قد استقلت فى جملتها ، فقد استقلت كذلك ، كل واحدة منها عن الأخرى ، بحيث أصبحت منفصلة كل الانفصال بتفكيرها الخاص وآرائها المعينة . وإذن لا تقوم صلة الموجودات الخارجية المحسوسة بمعرفة الإنسان على أساس سابق منفرد وإنما يشكلها ما تكونه الثانية عن الأولى من أفكار بعد أن تلعب فى تكييفها قوتنا الحس والتأمل دورهما الحاسم الفعال .^(٣)

(١) انظر : الفكر الأوربي الحديث . القرن السابع عشر . تأليف . فرنكلين - ل - باومر . ص ٥١ .

(٢) انظر : طريق الفيلسوف جان فال . ص ٤٦ .

(٣) انظر : تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة . تأليف د/ محمد بيسار . ص ١١٠ .

وإذا كان "لوك" قد قال بالأفكار المركبة فإنه لم يبين تماماً كيفية تكوينها وهذا نقص أدركه "هيوم" ولجأ إلى قانون تداعى المعانى ليتلافاه .^(١)

بين لوك ومالبرانش

لقد هاجم "لوك" مالبرانش " (أهم أتباع ديكرت) لأنه اعتقد أنه يعرف الله أفضل من معرفته لفهمه ، وأنه سيستعين بالذهن الإلهى فى تفسير الذهن الإنسانى . بينما شدد "لوك" على اللاتناسق بين الفهم الإنسانى وفهم الله ، لأن الفهم الإنسانى عاجز عن إدراك اللامتناهى أو استقصاء ماهية الله .^(٢)

خلاصة القرن السابع عشر

يعتبر القرن السابع عشر عصر المتباينات الكبرى ، بل والاستقطابات . فلقد انقسمت أوروبا إلى معسكرين ثابتين للكاتوليكية والبروتستانتية كأسبانيا الغارقة فى الغيبات والجمهورية الهولندية الشديدة الالتصاق بالأرض . وفرنسا " الكلاسيكية" وإيطاليا " الباروكية " وألمانيا الممزقة المشتتة ، بعد أن وجهت لها حرب الثلاثين عاماً لطمة عنيفة وفرنسا على عهد البوريون ، التى نجحت فى بحثها عن الوحدة والقانون والنظام والتجريبية الانجليزية ، والعقلانية فى أوروبا .^(٣)

هذا العصر بأكمله كان بمثابة نقاش وجدل بين التجريبيين والرياضيين . واستمر الجدل بينهما حتى جاء "إسحاق نيوتن" فبرهن على أن المزج بين التجربة وبين الرياضيات أو بين الحس والعقل ، هو أفضل السبل ، بل أعمها فائدة . فالتجربة غير الهادفة يمكن أن تكون عقيماً .^(٤) - وإذا كانت فلسفة العصور الوسطى قد حاولت بشتى الطرق أن توفق بين فلسفة "أرسطو" والدين ، فإن الفلسفة الحديثة أرادت أن تفصل بين الفلسفة واللاهوت . واستقلال الفلسفة عن اللاهوت إنما يعطى بصورة أخرى استقلال الفلسفة الحديثة عن سلطة "أرسطو" .

(١) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة . ص ٢٠٠ .

(٢) انظر : الفكر الأوروبي الحديث . القرن السابع عشر . تأليف . فرانكلين - ل - باومر . ص ٨٥ .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ٤٠ .

(٤) انظر : مدخل نقدي لدراسة الفلسفة . ص ١٤٩ .

فإذا كانت غاية الفلسفة الوسيطة هي تأكيد العقيدة الدينية ، فإن غاية الفلسفة الحديثة هي تجريد الدين من كل عناصره الفطرية المميزة له وتصويره قاصراً على عدة قواعد نظرية جافة هي أقدر على إشباع رغبة التعقل منها على إرضاء النفس الإنسانية ، فبينما كانت فلسفة العصور الوسطى تخضع لسلطة القدماء والكنيسة - جاءت الفلسفة الحديثة فلسفة للوعى والحرية الإنسانية .^(١)

إنها فلسفة مفتوحة ، إنها فلسفة حية ، تخضع للتطور الفكرى الخلاق . حيث شهد هذا القرن نهضة علمية عظيمة كان لها أبعد الأثر فى تغيير نظرة الإنسان إلى الكون والطبيعة وظهور نظريات علمية حديثة ، ومنهاج جديد . وفى هذا العصر انطلق الفكر انطلاقاً رافعاً نحو آفاق واسعة ، حررت العقل الإنسانى من كل قيد ومن كل سلطة فكرية . فكانت الفكرة عند " ديكارت " صورة أو تصوراً لحقيقة ما ، ثم انحصر دورها مع " لوك " فى كونها وسيطة بين العقل والأشياء . ثم أصبحت الفكرة عند " هيوم " مجرد " نسخة عن " انفعال " ، وهو عبارة عن الإحساسات المادية أو الأخلاقية القوية .^(٢) ورغم كل تحديات الشك فى هذا القرن ، والنقاش بين التجريبيين والرياضيين ، وانفصال اللاهوت عن الفلسفة إلا أن وجود الله ظل راسخاً فى هذا القرن ، وناقش المفكرون أفضل طرق إثبات وجوده إما بالإيمان ، أو بالعقل ، أو بالجمع بين الوسيلتين .^(٣) بينما جعل الفلاسفة الطبيعيون الله حافط وضامن لليقين العلمى ، وفى الوقت نفسه خففوا دوره فى النعمة الإلهية وفاعليته فى دقائق الدنيا لصالح الاعتماد على العلم ونبؤاته ، ومن ثم حظى تشبيه الله بالساعاتى والمهندس بالشعبية .^(٤)

وإلى جانب هذا نجد هذا العصر تسوده نزعتان أساسيتان وهما :

١ - الفردية العنيفة التى كانت تعتبر العقل الفردى مقياس كل شئ .

(١) انظر : الفكر الفلسفى . د/ نازلى إسماعيل حسين . ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

(٢) انظر : الفلسفات الكبرى . بيرد وكاسيه . ص ١٣٤ .

(٣) انظر : الفكر الأوروبى الحديث . القرن السابع عشر تأليف فرانكلين - ل - باومر . ص ٨٦ .

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ٩٠ .

٢- نزعة العلم الآلى . وكان العصر يحس بها إحساساً قوياً^(١)

وفى هذا العصر نجد العلم حاز ثقة العقل الإنسانى ؛ بل أصبح

الإفراط الزائد فى الثقة بنتائج العلم هى السمة العامة للعصر الحديث.^(٢)

وبلغ الاعتقاد بأن لدى العلم الإجابة على كل سؤال من الانتشار حداً جعل العلم يضطلع بوظيفة اجتماعية كانت فى الأصل من مهام الدين - وأعنى بها وظيفة كفالة الطمأنينة القصورى - ففى حالات كثيرة حل العلم محل الإيمان بالله ، وحتى عندما كان الدين يعد متمشياً مع العلم كان يعدل بحيث يلائم عقلية المؤمن بالحقيقة العلمية .^(٣)

- ونظراً للنزاع القائم بين الدين والعلم فى هذا العصر ، فقد حاول (ديكارت) حل هذه المشكلة ، ففرض مبدأ الاستقلال المتبادل بين الدين والعلم . فميدان العلم الطبيعية وموضوعه استغلال القوى الطبيعية ، وأدواته الرياضة والتجربة . ويختص الدين بمصائر النفس فى العالم الآخر ، ويعتمد على اعتقادات معينة فى غاية البساطة ولا صلة لها بدقائق اللاهوت المدرسى ؛ فلا مضايقة بين العلم والدين ولا سلطان لأحدهما على الآخر ، لأن نوهما الطبيعى والمشروع لا يجعلهما يلتقيان .^(٤)

وبهذا يكون قد ساهم مساهمة فعالة فى إيجاد حل لهذه المشكلة .

وأيضاً لأن هذا العصر تسوده النزعة الفردية ، ونزعة العلم الآلى ، نجد (ديكارت) جعل الفردية قائمة على مسوغ معقول بعد أن كانت تمرداً وعصياناً ، ولذلك اعتبر العقل الإنسانى هو المقياس لكل شئء وساهم فى العلم مساهمة فعالة إلى حد جعلت "جان فال" يقول إن نزعته الإنسانية تؤسس فى العقل ما يؤسسه "جاليليو" فى الواقع.^(٥)

(١) انظر : الفكر المادى الحديث . د/ محمود عثمان . ص ٤٩ .

(٢) العصر الحديث هو الذى يشمل الفترة التى بدأت بجاليليو (١٥٦٤ - ١٦٤٢ - ١٧١٦) [انظر : توماس

هوبز فليسوف العقلانية . د/ إمام عبد الفتاح إمام . ص ٧] .

(٣) انظر : الفكر المادى الحديث . د/ محمود عثمان . ص ٤٧ .

(٤) انظر : نفس المصدر .

(٥) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان فال . ص ٢٧ .

وقد أكد هذا أيضاً " برتراندرسل " فى قوله : والواقع أن النزعة الحتمية الصارمة التى يتسم بها لتفسير الديكارتي للعالم المادى ، الفيزيائى والبيولوجى ، قد أسهمت بدور كبير فى تشجيع المذهب المادى فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، وخاصة عندما ننظر إلى هذه النزعة فى ارتباطها بـ " نيتون " (١).

ولم تتوقف فعالية " ديكارت " عند هذه المساهمات ، بل أنشأ له فلسفة تخميه ذات طابع منهج عقلى حدسى . وعن طريقهما رفض منطق " أرسطو " والمفاهيم الأرسطية ولم يحتفظ من الميتافيزيقا - كما يقول الدكتور " محمد غلاب - " إلا بالطبائع البسيطة مثل الفكرة والجوهر والامتداد والوجود (٢) . وهو يظن أنه يقيم فلسفة تسوغ الدين المسيحى بغير ما تسوغه به فلسفة " أرسطو " ، فكان أن هدم الميتافيزيقا القديمة وأنتجت الميتافيزيقا التى أنشأها هو نتائج خطيرة أدت إلى هدم الميتافيزيقا بالكلية وخاصة بعد محاولة " كانط " وقوله بالنسبية .

وانتشرت هذه الفلسفة فى أوروبا كلها فى حياته وبعد مماته فكانت هى الشغل الشاغل للأوربيين فى هذا العصر (٣).

وبناء على ما سبق يتضح لنا أثر " ديكارت " فى الفكر الحديث . كما كان لـ " فرنسيس بيكون " أثره التحريى البالغ على الفكر الحديث.

(١) انظر : حكمة الغرب . ج ٢ . برتراندرسل . ص ٧٥ .

(٢) انظر : لفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان فال . ص ١٠ ، المعرفة عند مفكرى المسلمين . د/ محمد غلاب . ص ٤٤ .

(٣) انظر الفكر المادى الحديث . د/ محمود عثمان . ص ٤٩ .

الفصل الثالث : القرن الثامن عشر (عصر التنوير)

مقدمة :

- (١) ديفيد هيوم.
- (٢) إيمانويل كانط.
- الدين في عصر التنوير.
- خلاصة القرن الثامن عشر.
- الخلاف بين القرنين السابع عشر والثامن عشر.

القرن الثامن عشر^(١) (عصر التنوير)

مقدمة :

لقد أطلق "كانط" وفلاسفة الموسوعة على القرن الثامن عشر بأنه عصر التنوير ، وسمّاه "كانط" أيضاً "عصر النقد" وفسر النقد على أنه الخطوة الضرورية الأولى تجاه التنوير . وعنى "كانط" بالتنوير الاستخدام الحر العام وكذلك الخاص للعقل ، الذى تعرض للتقييد الصارم حتى ذلك الحين من الثقافات ومن العقائد المتزمنة .

وهذا التنوير كما قال "أرنست تروليتش" وآخرون فيما بعد - هو المحور الذى التقطت حوله الأمم الأوروبية عند نقلتها من العصور الوسطى إلى "الأزمة الحديثة" . وبذلك تمت النقلة من نوع من التفكير خاضع للخوارق والغيبات والثقافات إلى تفكير طبيعى علمى فردى.^(٢)

وكان رجال فلسفة التنوير ينظرون إلى الأزمة السابقة بأسرها نظرهم إلى مراحل من الظلمات حرروا منها العقل والعلم فقطعوا كل ما كان يربطهم بتفكير العصور الوسطى كى يضعوا الإنسان على قدميه فى قلب عالم جديد ومنظم .

ومن هنا كان إحدى الجوانب الهامة فى فلسفة التنوير هى نقد ميتافيزيقا "ديكارت" و"لبنتر" على أيدي الفلاسفة العقلانيين والماديين الفرنسيين الذين أخذوا يبرزون نظرية "ديكارت" عن "المادة" بوصفها جوهرًا ممتدًا ، بينما ذهبوا يتنكرون للنصف الثانى من ثنائياته ، وهو نظرية "العقل" بوصفه جوهرًا مفكرًا.^(٣)

وكان لنقد الميتافيزيقا فى هذا القرن على أيدي رجال التنوير دلالات فلسفية سياسية متميزة . أهمها ما يلى :

١ - كانت فلسفة التنوير معادية للدين .

(١) ويسمى عصر النقد وعصر العقل والسعادة . (الفكر الأوروبي الحديث . ق ١٨ . ص ١١) .

(٢) انظر : الفكر الأوروبي الحديث . ق ١٨ . ص ١٨ .

(٣) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١١٩ .

٢- كانت هذه الفلسفة سبباً في صياغة البرامج ذات الصبغة الاجتماعية للثورة الفرنسية وللحركة الاشتراكية التي جاءت في أعقابها . وقد تجدد جذور ذلك في الفكرة القائلة : إن الإنسان طيب بطبيعته وأنه نتاج البيئة إلى حد بعيد أو كلياً وفي تبرير اللذة ، وفي ذلك الاستدلال من كون المعرفة مستخلصة من التجربة الحسية والقائل بأنه يجب تنظيم العالم المادى والسيطرة عليه " بحيث يمارس الإنسان كل ما هو إنسانى حق فيه ، وبحيث يتعود على ممارسة ذاته ككائن بشرى ... فإذا كانت الظروف تصوغ الإنسان كان من الواجب صياغة هذه الظروف بطريقة إنسانية . وإذا كان الإنسان اجتماعياً بطبيعته ، فإنه لا ينمى طبيعته الحقيقية إلا في المجتمع ، ومن ثم كان لزاماً علينا ألا نقيس مدى قوة طبيعته بما لفرد واحد من قوة ، بل بما للمجتمع من قوة" (١) .

٣- أن هذه الفلسفة كانت تعمل على التقاء مصالح الإنسان الخاصة بالمصالح البشرية. (٢)

وكان العقل هو أعظم سلاح للإنسان في معركة التنوير ضد السلطان الدينى والخزعات . ونادى " كانط " بالمثل بالتححرر من التسلط الدينى بوجه خاص ، حتى يستطيع الناس أن يفكروا لأنفسهم ، وبذلك يجعلون التنوير . ليس هناك " افتقار إلى العقل " عند البشر وما يفتقرون إليه هو الشجاعة ، والحرية لاستعماله والواقع أن هذا الرأى كان افتراضاً عاماً في تنوير القرن الثامن عشر . وأعلن محرر " الإنسكلوبيديا " أن " الفلسفة تخطو في الوقت الراهن خطوات جبارة لقلب السلطة والتقاليد ولكي تعلم البشر كيف يتبعون قوانين العقل " (٣) .

وعلى هذا فإيمان عصر التنوير بالعقل لم يكن إيماناً مطلقاً ، بل أصبح العقل يمثل أداة للفكر توجه كل بحث واستقصاء . فهو إذن لم يعد عالماً من المعارف والأسس والحقائق ، بل أصبح شبيهاً بالطاقة التي لا تعرف إلا في وظائفها وآثارها .

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١١٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق .

(٣) انظر : الفكر الأوروبي الحديث . ق ١٨ . ج ٢ . ص ٤١ ، ٤٢ .

وأهم هذه الوظائف هي القدرة على التحليل والربط : فالعقل لا يقوم وحده بمهمة المعرفة بل يقوم بتجزئة الأشياء حتى يعيد إنشائها مرة أخرى في صورة تصلح للمعرفة^(١).

وعصر العقل هذا الذي سمح بتجزئة الأشياء حتى يعيد إنشائها مرة أخرى هو الذي سمح بالفصل بين النفس والجسم ، بين الكلمات والأشياء ، فأصبحت السيادة في مجال المعرفة كمفهومين أساسيين هما الرمز والنظام^(٢).

وبهذا لم يعد منطق عصر التنوير خاضعا لتصور الرياضة ، بل هو منطق الوقائع ، لأن الحقائق لا تكتشف إلا بالمشاركة بين العقل ومادة التجربة ، تماما كما اقترح بيكون^(٣).

ويتضح بهذا الاتجاه المضاد "لديكارت" في القرن الثامن عشر ، حيث حرص فلاسفة وعلماء هذا القرن على الكشف عن الاختلاف بين المعرفة الرياضية والمعرفة الفلسفية وبدأ العمل على تحرير الفلسفة من الرياضة .

ولا يفهم من هذا القول أى إنكار لقيمة الرياضة أو إغفال لمهمتها ، بل هو يعنى الاعتراف فقط بالرياضة للقيام بإحدى مهام العقل ، وهي القدرة التحليلية وحدها ، أما القدرة الإنشائية فخارجة عن اختصاص الرياضة .

ومع التحرر من مسلمات الميتافيزيقا ، تحررت الطبيعة كذلك من هيمنة الرياضة فانفصلت من جراء ذلك تصورات الرياضة عن الوقائع وأصبح علم الأحياء أو علم وظائف الأعضاء يحل محل الرياضة ، ويقصد هذا الاتجاه إلى التجربة بدلا من الاقتصار على الاستنباط والتأمل ومقارنة الطبيعة بتصوراتنا الخاصة بها ، فلا وجود في الطبيعة لأى شئ ينبغي أن نبدأ به عدا الأشياء الفردية ، ولا تعتبر النتائج التى اهتمدنا إليها صحيحة إلا إذا ساعدت على إيضاح هذه الأشياء الفردية وألقت الضوء عليها^(٤).

(١) انظر : نظرية العلم عند فرانسيس بيكون ص ٣٠٨ .

(٢) انظر : مقالات الفكر الفلسفى المعاصر ص ٢٩ .

(٣) انظر : نظرة جديدة إلى عصر التنوير . أحمد حمدي محمود ص ٢٢ .

(٤) انظر : نفس المصدر ص ٢٤ .

وتجلى التسامح الذى تميز به هذا العصر فى ترحابه بكل الوسائل التى تودى إلى بلوغ الحقيقة . إذ أيد مفكروا هذا العصر فكرة الاتجاه إلى "المنهج التاريخى" - الذى اقترحه "بيكون" - للكشف عن حقائق الطبيعة .

فكما يعرف تاريخ الإنسان والعصور التى مر بها اعتماداً على الوثائق والآثار القديمة والنقوش التى تركتها لنا العصور الغابرة ، فإن الأمر بالمثل فى حالة الطبيعة ، لأن البحث فى أرشيف العالم والتنقيب عن كل آثار الطبيعة التى تنتمى إلى عصورها المختلفة سيساعدنا على معرفة هذه الطبيعة ، فمن ماضيها وحاضرها يمكن أن نعرف شيئاً عن مستقبلها .

إن هذا "المنهج التاريخى" كان الصفة الغالبة على القرن الثامن عشر .
وفيما يلى سوف أتحدث عن أهم الشخصيات الفلسفية فى هذا العصر ، مكتفياً بـ "هيوم" و "كانط" مبيناً أهم أجزاء فلسفة كل واحد منهما ، ثم أثره على المجتمع الأوروبى .
وأهم الانتقادات التى وجهت إلى كل منهما .

١- دافيد هيوم.

(١) حياته .

(٢) مؤلفاته .

(٣) فلسفته :

١- المعرفة .

٢- السببية .

٣- الجوهر .

٤- النفس .

٥- الله .

٦- الدين .

٧- الأخلاق .

(٤) أثر هيوم على المجتمع الأوروبي .

(٥) نقد هيوم .

دافيد هيوم ١٧١١ - ١٧٧٦

١- حياته :

ولد "دافيد هيوم" في السادس والعشرين من أبريل عام (١٧١١) في أدنبره - باسكتلنده من أسرة وسط بين الفقر والغنى ، وكان هو ثالث إخوته ، ويكبره أخ وأخت ، ومات أبوه وهو رضيع ، فألقى على الأم عبء تربية أبنائها ، مستمدة أسباب الرزق من ضيعة صغيرة كانت لزوجها في الريف ولا يعرف شئ عن تعلمه في بداية حياته .^(١)

والتحق بجامعة إدنبرج وهو في الثانية عشرة من عمره ، فأجاد دراسة اللغتين اللاتينية واليونانية القديمة والفلسفة ، وأظهر ميلا شديدا إلى دراسة الأدب . وتخرج منها ولم يظفر بشهادة ، لا عن تقصير ، ولكنه العرف إذ ذاك لم يك يلقى بالا للشهادات العلمية في كثير أو قليل .

وبعد ذلك انكب على القراءة ودراسة القانون كعادة أسرته ، فبرع في هذه الدراسة ونظرا لأن أخاه الأكبر قد استأثر بضيعة أبيه كما هو العرف في الوراثة عندهم فاختار مهنة المحاماة .^(٢)

وفي عام (١٧٣٤) ارتحل إلى فرنسا وهو في الثالثة والعشرين من عمره وعكف على الدراسة قرابة ثلاث سنوات في مدرسة (لا فليش) حيث تعلم " ديكارت " وظل يفكر ويكتب المقالات إلى أن أكمل أعظم كتبه الفلسفية وهو " رسالة في الطبيعة البشرية " قبل أن يبلغ الخامسة والعشرين من عمره . واستقر " هيوم " بمدينة أدنبره وخلال إقامته بها أخذت مؤلفاته تنتشر ويذيع صيته في انجلترا وفي الخارج . ولقد ذاع صيت " هيوم " حتى لقبه أحد رجال عصره وهو " جيمس بوزيول " بأنه أعظم كاتب في بريطانيا.^(٣) وفي علم (١٧٦٣) عمل سكرتيرا للسفارة البريطانية واستقبل استقبالا رائعا في المجالس والمنتديات

(١) انظر : ديفد هيوم . د/ زكى نجيب محمود . ص ١٤ ، ١٥ . دار المعارف بمصر .

(٢) انظر : الفلسفة الحديثة . د/ محمد أبو ريان . ص ١٤١ ، ديفد هيوم . د/ زكى نجيب محمود . ص ١٥ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١٤١ ، ١٤٢ .

الأدبية هناك ، واتصل بالكاتب "جان جاك روسو" ، وتوثقت بينهما أواصر صداقة واصطحبه إلى بريطانيا كلاجئ سياسى ، وانتهت الصلة بينهما بقطيعة مشهورة .^(١)

ثم عاد "هيوم" إلى "أدنبره" موطنه الأصلي ف قضى بها باقى عمره حيث أصيب فى أمعائه بالسرطان ، وعلم أنه لم يعد بينه وبين ختام الأجل إلا أمد قصير ، فكتب سيرته فى كتاب " حياتى " ، ومات فى الخامس والعشرين من أغسطس ١٧٧٦ .^(٢)

٢. مؤلفاته :

١- "رسالة فى الطبيعة البشرية" ونشرت فى عام (١٧٤٠) ، وقد وصفها بأنها مشروع ضخيم " وضعت خطته قبل أن أبلغ الحادية والعشرين ، وأنشأته قبل أن أتم الخامسة والعشرين " .

ولكن هذا الكتاب الفلسفى العميق لم يأت له حينئذ أحد ، ولم يحقق لمؤلفه الشاب ما كان يطمح إليه من مجد فى عالم الأدب ، حتى قال عنه هو نفسه بنعمة تشعر بخيبة الأمل^(٣) .

لقد صدرت " الرسالة " وفيها كثير جداً من فحاجة الشباب وسذاجته...وعاودنى الندم مئات المرات على تسرعى بالنشر " . وفى رسالة أخرى يقول عنها: "لقد ولدت من المطبعة ميتة"^(٤) . واعترف بأنه قد تمور فى نشرها مستعجلاً شهرته ، وبأنه كان مدفوعاً فى عمله ذاك بالشكل أكثر منه بالموضوع ، فيقول : "لقد اقترفت خطيئة يقتربون كثيرون وأعنى بها حماقة الذهاب إلى المطبعة قبل الألوان " ... ولكى يكفر عن هذه الخطيئة أعاد أجزاء "الرسالة" بحيث أخرج كل جزء منها فى كتاب مستقل ، بعد أن راجعه وجوده . وكان ذلك فى :

• "بحث فى العقل البشرى" يضم الجزء الأول من الرسالة .

(١) انظر : ديفد هيوم . د/زكى نجيب محمود ص ٣٠ .

(٢) انظر : نفس المرجع . ص ٣١ .

(٣) انظر : شخصيات ومذاهب فلسفة . د/ عثمان أمين ص ١٣٠ . دار إحياء الكتب العربية ١٩٤٥ .

(٤) ديفد هيوم . د/ زكى نجيب محمود . ص ٢٠، ١٨ .

- "بحث في مبادئ الأخلاق" ويضم الجزء الثالث من الرسالة .
- مقالة طويلة عن " العواطف " تضم آراءه في الجزء الثاني من الرسالة، ولم يضعها في كتاب مستقل .
- ٢- "مناقشات سياسية" ونشرت في عام (١٧٥٢).
- ٣- "محاورات في الديانة الطبيعية" وقد تردد في نشرها، ثم نشرت بعد وفاته .
- ٤- " تاريخ إنجلترا " وهو ثلاث مجلدات نشرت بين أعوام (١٧٥٦-١٧٥٩) في الجزأين الأول والثاني يكتب فيهما تاريخ بريطانيا العظمى ، وذلك في العصر الممتد بين جيمس الأول حتى عهد الثورة، في عهد شارل الأول .
- وفي الجزء الثالث يؤرخ للفترة التي تقع بين غزوة " يوليوس قيصر واعتلاء هنري السابع عرش البلاد ^(١) .

(١) انظر : ديفد هيوم . د/ زكي نجيب محمود . ص ٢٥ .

٢- فلسفة دافيد هيوم

١- المعرفة :

يرى " هيوم " أن الفلسفة لا تهدينا إلى معرفة الواقع ، ولا نستطيع عن طريقها تحقق المعرفة الميتافيزيقية لمعرفة وجود الله والنفس والعالم ، أى الحصول على المعرفة عن طريق "ديكارت " ، وهذا يتضح لنا تشكك " هيوم " . ثم يرى أن أى معرفة تأتى لنا عن طريق العقلانيين أو " بركللى " لا تزيد عن كونها حجباً تخفى وراءها الخزعبلات الدارجة وذلك لأنها عاجزة عن الدفاع عن نفسها على أسس الحقيقة، لذا لجأت إلى غرس مثل هذه الأشواك، والتشويبهات لتفطية نقاط ضعفها ، وحمايتها . والمهمة الأساسية للفلسفة هي كشف هذه الحجب لكي تبين الحقيقة وإنهاء مثل هذه التأملات كلية ، فيقول :

" الوسيلة الوحيدة لتحرير المعرفة من هذه الأسئلة المستغلقة هي البحث الجاد عن طبيعة الفهم الإنسان ، وبعد التحليل الدقيق لقواه وقدراته يبين أنه ليس مهيباً على أى نحو لمثل هذه الموضوعات القصية والغامضة .. والاستدلال الدقيق والمحكم هو العلاج الكلى الذى يناسب جميع الأشخاص والأمزجة ، فهو وحده قادر على تقويض دعائم هذه الفلسفة المستغلقة والمهاترات الميتافيزيقية ، التى تحولت بعد اختلاطها بالخزعبلات السوقية إلى تعاليم من غير المستطاع النفاذ فى أعماقها ، وغدت مرتعا للعابثين من أدياء أتباع العقل بعد أن تخفت فى مسوح توهم بانتمائها إلى العلم والحكمة " (١).

وهذا ترى أن "هيوم" يقلل من مكانة البحث الميتافيزيقى ، ويعلن قصور معرفتنا وقدرتنا على الفهم .

ويرى أن للفلسفة دور سلبي وآخر إيجابي. والدور السلبي هو الذى ينصب على نقد مزاعم الميتافيزيقيين ، وبيان الحدود التى تقف عندها المعرفة، التى تصبح مستحيلة إذا تجاوزتها . والدور الإيجابي هو اكتشاف كيفية عمل العقل البشرى، وطبيعة المعرفة

(١) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاحنت . ص ٢٠٩ .

الإنسانية، ومداها، ويقول "لا يمكن الشك في أن العقل موهوب بقوى وقدرات عديدة وهذه القوى متميزة كل منها عن الأخرى... وبناء على ذلك، فهناك حق وهناك زيف (في هذه المسائل) لن يصعب على الفهم الإنسان اكتشافه".^(١)

وعلى ذلك نجد "هيوم" يشعر بأن نوع الفلسفة التي يدافع عنها ربما تمقدورها أن تحقق معرفة بالعقل قد تعود أيضا بنوع من الارتياح لأولئك الذين يبحثون عن المعرفة لذاتها. ويقول "هيوم": الغموض موجه للعقل مثلما هو موجه للعين، ولكن إلقاء الضوء على الغموض أو الظلمات — بعد بذل أى قدر من الجهد — يتعين أن يكون مصدر فرح ومحنة^(٢)، كما أن "هيوم" يرى- في بعض الأحيان- أنه يشعر بارتياح مماثل لما يشعر به من تأثير المعرفة، عندما يتجفع في زعزعة الدعائم الفلسفية الزائفة للخزعبلات الدارجة. ويرجع سر هذا الارتياح -على ما يبدو- إلى اقتناعه بأن حال الناس سير تقى إذا هم تخلوا عن هذه العقائد الباطلة، وكفوا عن التعصب لها أكثر من بقائهم في أسرها^(٣).

ومع هذه الزعزعة التي يتلذذ بها، تجده يتابع "لوك" في اتجاهه التجريبي، ويقبل المبدأ الأساسي في نظرية الإحساس عند "لوك"، ويرى أن كل ما لدينا وعى به في التجربة الحسية هو "الانطباعات". ويتفق معه أيضا- من حيث المبدأ- في "نظرية الأفكار" وعلى ذلك فـ "هيوم" يتحدث عن انطباعات وأفكار بوصفها تولف محتوى إدراكنا^(٤).

والإدراكات : إما حسية ، أو أفكار ، أو علاقات .

١- الآثار الحسية (الانطباعات) : هي الظواهر الوجدانية الأولية أى الإحساسات والانفعالات والعواطف كما تمثل مباشرة أمام العقل ، وهى مثل انفعالات الحواس الظاهرة واللذة والألم ، وانفعالات التفكير التي تحدث كنتيجة للذة والألم ، كالميل والنفور

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٠٩ ، ٢١٠ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٢١١ .

(٣) انظر : المرجع السابق .

(٤) انظر حكمة الغرب . برتراند راسل . ج ٢ . ص ١٣١ ، ١٣٢ .

والرجاء والخوف. ^(١) وهذه الانطباعات قد تبدأ من التجربة الحسية أو من أوجه نشاط كالذاكرة . وهو يذكر أن " الانطباعات " تنتج أفكارا تختلف عن التجربة الحسية في أنما أقل منها حيوية. ^(٢)

ويرى أن الانطباعات منفصلة ومتميزة بمعنى ما . وهكذا يرى " هيوم " أن من الممكن تفكيك تجربة معقدة إلى انطباعاتها البسيطة المكونة لها . ويرتب على ذلك أن الانطباعات هي أحجار البناء لكل تجربة ، ومن ثم يمكن تصويرها على نحو منفصل ^(٣) .

٢- الأفكار : هي صور ونسخ باهتة من الانطباعات التي لا بد أن تكون قد سبقتها في وقت ما في التجربة الحسية . وعلى أية حال فإن الذهن عندما يفكر يستخدم الأفكار الموجودة فيه . فالتفكير في رأى " هيوم " تفكير بالصور ، أو تخيل . وهو يطلق على مجموع التجربة ، سواء في الإحساس وفي التخيل ، اسم " الإدراك PERCEPTION " ولما كانت الأفكار نسخا باهتة للانطباع ، فإن كل ما يمكننا تصويره لأنفسنا في التفكير يمكن أن يكون موضوعا لتجربة ممكنة . كذلك نستطيع أن نستنتج من هذه الأسس نفسها أن ما لا يمكننا تخيله لا يمكن بالمثل تجربته . وهكذا فإن نطاق التخيل الممكن يمتد بقدر مدى التجربة الممكنة ^(٤) .

كما أبدى بملاحظة عدم انضواء جميع مدركاتنا في مستوى واحد . فنحن نفرق عادة بين المدركات الحسية — من ناحية ، والخيال والذاكرة والفكر ، من ناحية أخرى — ولا يمانع " هيوم " في إجراء تفرقة بين هذه الأشياء أيضا ، ولكنه يحكم اعتقاده — يرى مثل " ياركلى " — أن جميع الأشياء لا تزيد عن كونها مدركات حسية داخل عقولنا ^(٥) .

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ١٧٣ .

(٢) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل . ج ٢ . ص ١٣٢ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ج ٢ . ص ١٣٣ .

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ١٣٢ .

(٥) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ٢١٦ ، ٢١٧ .

وعلى هذا فليس بمقدورنا الحصول على أية معرفة بالمسائل التي يتجاوز تجربتنا المباشرة، وتعلو على قدرات عقولنا. فباستطاعتنا أن نعرف ما ندركه إدراكا مباشرا ولكن ما ندركه إدراكا مباشرا هو أفكارنا فحسب. فليس بمقدورنا أن نحصل على معرفة بمسائل الواقع والوجود التي تتجاوز أفكارنا، ومن ثم فلسنا قادرين على معرفة الطبائع الخفية للأشياء (بل وحتى وجودها البحت) بمعزل عن أفكارنا عنها. ونحن قادرون على مواصلة الاشتغال بالعلم التجريبي، ولكن مهما كان مقدار نفع الآثار العملية للعلم ، ومهما كان إلحاح مطالب تعارب الحياة العامة ، فإن النتائج التي تسفر عنها لن ترتقي قط إلى درجة المعرفة الخفية، لأن هذه تستند على التجربة وحدها. والتجربة عاجزة عن تزويدنا بالمعرفة الخفية ، لأن النتائج المستمدة من التجربة ليس في وسعها ولا إمكانها أن تحصل على اعتراف بما كمعرفة حقة بطبائع الأشياء دون القيام بحملة افتراضات ليس لدينا أى تبرير عقلي أو تجريبي لها.^(١)

٣- العلاقات : وهي تنشأ بفعل قوانين تدعى المعاني، أى قوانين التشابه، والتفان في المكان والزمان، والعلية. هذه القوانين هي القوانين الأولية للذهن تعمل فيه دون تدخل منه^(٢). وهي علاقات طبيعية تسمح للعقل بأن يستمر في عملية تداعي الأفكار. ومن ثم فإن عمل العقل يقتصر على قبول الآثار الحسية التي تحصل منها الأفكار بطريقة آلية حسب قوانين التداعي.

ويرى " هيوم " أن العقل يمكن له أن يستخدم بطريقة تلقائية أربع طرق إضافية للمقارنة والتمييز بين أفكاره ، وهو يتوهم أنه قد كشف بواسطتها عن علاقات بين الأفكار وإذن فيصبح لدى العقل سبع علاقات ذات طابع فلسفي يستخدمها في نشاطه الفكري وهي:

١- التشابه : وهي علاقة تترجم عن وجود تشابه بين فكرتين .

٢- الذاتية والتماثل : وهي التي توجد عندما تتماثل أفكار حصلنا عليها في زمن معين مع

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢١٤ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة - يوسف كرم . ص ١٧٤ .

- أفكار أخرى حصلنا عليها في زمن آخر ، فتكون هذه الأفكار كعلامة على أن الموضوع - التي هي صفات له - مستمر في الوجود .
- ٣- الزمان والمكان : وهي تمدنا بعدد لا حصر له من المقارنات مثل " مجاور أو مقارن " وبعيد ، وأعلى وأسفل وقبل وبعد... إلخ .
- ٤- الكمية والعدد : وهي التي تنشأ عنها الرياضيات .
- ٥- درجات الكيفية : كما نجدها في الأوزان ودرجات الألوان .
- ٦- التقابل : وهي علاقة تتعلق بافتراض وجود الأفكار أو عدم وجودها .
- ٧- العلة والمعلول : وهي علاقة توحيد بين الآثار الحسية .
- ويمكن التحقق من هذه العلاقات الفلسفية عن طريق ملاحظتنا للآثار الحسية المباشرة إلا أن " هيوم " يستثنى من بينها علاقتي الذاتية والعلية ويرى أنهما تثيران صعوبات وإشكالات^(١).
- والخلاصة :**

أن المعرفة في جملتها عند " هيوم " مجموعة من الإدراكات ، وهذه الإدراكات تنقسم إلى قسمين : الانطباعات أو الآثار الحسية من ناحية ، والأفكار من ناحية أخرى ، ورأى أن الأفكار ليست إلا صورة باهتة للانطباعات الحسية ، ففكرتى عن الشئ عبارة عن صورته الحسية التي انطبعت على حواسي ولكن بعد أن ضعف تأثيرها وأصبحت باهتة .

وجميع الأعمال العقلية ترجع في نظره إلى ترابط الظواهر النفسية ترابطاً آلياً وتتابعها تتابعاً خاصاً ، ورد هذا الترابط والتتابع إلى قانون التداعي الذي فسر به وجود المبادئ الأولية التي ظن العقليون أنها فطرية^(٢).

ونظراً لأهمية فكرة العلية أو السببية في فكر " هيوم " وخطرها في الفلسفة سوف أتحدث عنها فيما يلي :

(١) انظر : الفلسفة الحديثة . د/ محمد أبو ريان . ص ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ .

(٢) انظر : ديفيد هيوم . د/ زكي نجيب محمود . ص ٣٤ ، وتاريخ الفلسفة الغربية . ج ٢ . ص ٢٥٣ .

٢- السببية :

يرى أن "السببية" هي عبارة عن الارتباط أو الصلة بين الأحاسيس وهي المرحلة التي نعيش بعد الحواس والذاكرة ، وتنشأ عن التجربة ، وذلك من مشاهدة الأشياء الجزئية مرتبطة بعضها ببعض على الدوام^(١).

والدليل على ذلك أنك إذا قدمت شيئاً جديداً كل الجدة لرجل كامل العقل حاد الذكاء فإنه لن يستطيع أن يكشف عن أسبابها ونتائجها . وكذلك آدم ، وقد كان فيما يقال على أتم عقل وأحد ذهن ، لم يكن ليستطيع أن يستنتج من رؤية النار وما هي عليه من ضوء وحرارة ، أنها تحرق .

ولو أننا هبطنا فجأة إلى هذا العالم ، ثم نظرنا إلى لاعب " البلياردو " فلا يمكن أن يستنتج عقلاً أن ضرب الكرة الأولى يسبب حركة الكرة الثانية . ذلك أن حركة الكرة الثانية مستقلة تمام الاستقلال ، ومتميزة تمام التميز عن حركة الأولى .

وإذا ألقى حجراً في الهواء ، سوف تجد أنه يسقط على الأرض ، فإذا نظرت بالعقل وحده فليس هناك ما يمنع أن يصعد الحجر إلى أعلى بدلاً من أن يهبط إلى أسفل.

فتزول الحجر إلى أسفل ، وحرق النار ، وتبريد الماء ، كل ذلك أمور تعسفية "Arditrary" وجدت هكذا في العالم ، فنعملها بالتجربة ، ولا سبيل إلى العلم بما عقلاً أو قبل التجربة ، وأن كل مسبب فهو عبارة عن حدث مستقل تماماً عن سببه ، ولا يمكن أن نستنبط الأسباب عقلاً بدون مشاهدة مظاهر الطبيعة .

فالأسباب والمسببات تقام على أساس التجارب السابقة^(٢) .

ويذهب إلى أن اتصال الظواهر بعضها ببعض الآخر هو "عادة" . وهو لا يزعم أنه يفسر بذلك قوانين الطبيعة ، ولكنه يشير إلى مبدأ تختص به الطبيعة البشرية ، وهو من المبادئ التي يعترف بها سائر الناس ويعلمون أثرها .

(١) في عالم الفلسفة . أحمد فؤاد الأهوان . ص ١٤٠ ، ١٤١ . ط ١ سنة ١٩٤٨ . مكتبة النهضة المصرية .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٤١ ، ١٤٢ .

فالعادة وحدها هي التي تجعل تجاربنا مثمرة ، وتتيح لنا أن نتوقع في المستقبل ما سبق أن شاهدناه في الماضي .

وذلك لأن التجربة تعودنا على أن نرى النتائج تترتب على أسبابها العديدة ، بحيث ننقاد في نهاية المطاف إلى الاعتقاد بأن الأمر لابد أن يكون كذلك ^(١) .

فلقد ألفنا أن نرى الحرارة تصحب اللهب ، والبرودة تصحب الثلج ، فإذا شاهدنا بالحواس اللهب أو الثلج توقع العقل بحكم العادة أن يجد الحرارة والبرودة ، وأن يعتقد في وجودهما ، وهذا الحكم عمل من أعمال العقل لا من طبيعة الأشياء الخارجية ^(٢) .

ويقدم "هيوم" تفسيراً نفسياً للطريقة التي نتوصل بها إلى علاقة العلية من التجربة. فالارتباط المتكرر لموضوعين من نوع معين في الإدراك الحسي لحادثتين يكون عادة ذهنية تؤدي بنا إلى الربط بين الفكرتين اللتين تنتجهما الانطباعات . وعندما تبلغ هذه العادة حداً كافياً من القوة ، فإن مجرد ظهور موضوع واحد في الحس يستدعي في الذهن ترابط الفكرتين . فليس في هذا شيء حتمي أو ضروري ، وإنما "العلية" - حسب تعبيره - عادة ذهنية ^(٣) .

وبناء على ما سبق: نجد أن "هيوم" يرفض وجود ضرورة عقلية بين العلة والمعلول ويرجع تلازم العلة والمعلول إلى عادة تجريبية تبين اقتران بعض الظواهر ببعض الآخر ويبدو بعض المعاصرين دقيقاً عندما يقول "أن" هيوم "يرفض تفسير العلية تفسيراً عقلياً أولاً كما يرفض تفسيرها بالالتجاء إلى التجربة — على الرغم من أن هذه التجربة الحسية تمثل الميدان الوحيد الذي تتعاقب فيه الظواهر الطبيعية — وإنما أرجعها إلى ظاهرة ذاتية أو نفسية هي قوة الميل إلى التوقع" ^(٤) .

(١) انظر : حكمة الغرب لبرتراند رسل . ج ٢ . ص ١٣٩ .

(٢) انظر : في عالم الفلسفة . أحمد فؤاد الأهوان . ص ١٤٤ .

(٣) انظر : حكمة الغرب . لبرتراند رسل . ج ٢ . ص ١٣٨ .

(٤) انظر : مقدمة في الفلسفة العامة . د/ يحيى هويدي . ص ١٣٤، ١٣٥ .

وعلى هذا يمكن تبسيط الفرق بين حجة الإسلام "الإمام الغزالي" و "هيوم" في فكرة "السببية" كما يلي :

فـ "الإمام الغزالي" ينفي الأسباب حتى لا يكون إلى جانب الله علة مؤثرة في الكون. فلله هو مسبب الأسباب جميعا ، وهو علة العلل . أما "هيوم" فإنه ينفي السببية ولا يجعل الله علة الأشياء . وأيضاً اعترض على "مالبرانش" الذي يذهب إلى أن الله هو علة كل صغيرة وكبيرة ، وما الأسباب الظاهرة إلا مناسبات "occasions" لعله الله ^(١).

٣- الجوهر :

لقد أنكر "هيوم" : فكرة الجوهر على الإطلاق لا فرق في ذلك بين الجوهر المادى والجوهر الروحى ، وذلك لأن الموجودات على الإطلاق لا تخرج على صفات مجتمعة . فلا معنى لتقسيمها إلى جواهر وأعراض " لأنها إما أن تدرك بالعين ، فهى لون ، وإما أن ندرك بالأذن فهى صوت ، وإما أن تدرك باللسان فهى طعم ... إلخ بقية الحواس " ^(٢) ويبدل أيضا على إنكاره لفكرة الجوهر بقوله : " إذا كانت فكرة الجوهر فكرة صحيحة لكانت مستمدة من الآثار الحسية أو من التفكير . والحقيقة أنها لا تصدر عن الحس الظاهر أو الباطن أو عن التفكير ، أى عن الانفعالات والعواطف ، فليس ثمة أثر حسى يقابل الجوهر المادى ، واعتقادنا بوجود الجواهر المادية تابع لاعتقادنا بالعلية: فنحن نرى مجموعة مؤلفة من الآثار الحسية يتكرر حدوثها على هذه الصورة في التجربة، فنطلق عليها اسما واحدا ونتوهم أن الجوهر هو علة اتلاف هذه الآثار وعلة بقاء هذا الاتلاف أو تكراره في ذهننا بينما نحن لا نعرف شيئا عن هذا الاتلاف أو عن المقوم الذى يجمع بين هذه الآثار " ^(٣). وعلى هذا فـ "هيوم" يرفض الجوهر المادى ، لأنه لا يوجد لديه أى يقين عنه ويعتبره "فكرة مجردة" عبارة عن تلفيق غامض خال من أى مضمون حسى أو خيالى ^(٤).

(١) انظر : في عالم الفلسفة . د/أحمد فؤاد الأهوانى . ص ١٤٤ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة . محمد على مصطفى ، أحمد عبده خير الدين . ص ٣٠٠ ، ٣٠١ .

(٣) انظر : الفلسفة الحديثة . محمد أبو ريان . ص ١٥١ .

(٤) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . أ . و . بن القارئ . ترجمة / عبد الحميد عبد الرحيم . ص ١٠٩ .

٤- النفس :

لقد سبق أن ذكرت أن "هيوم" أنكر الجوهر على الإطلاق ، ثم بينت سبب رفضه للجوهر المادى . وهنا يذهب إلى أن النفس ليست جوهرًا روحانيًا به تدرك الأشياء وإنما هى مجموع من التجارب والحالات الانفعالية التى تمر بالإنسان فى حياته ، فإذا انتهت هذه الحالات انتهى معها الوجود الشخصى ، يقول ما ملخصه : إننى حينما أراجع إلى نفسى - وأما يسميه الناس نفسى - لا أجد شيئًا ذاتيًا يمكن إدراكه على حدة ، ولكنى أعثر على صورة متعاقبة من الإدراك كإدراك الحرارة والسرودة والسرور والألم والألوان والأصوات ، ولو أن هذه السلسلة المتصلة الحلقات انقطعت ، ولم يكن هناك تفكير ولا شعور ولا إحساس بحب أو كراهية ، لكنت عندما بعد ذلك ، فليس العقل سوى أنواع الإدراك والخواطر المتتابعة تمر بالإنسان ، ثم تعاوده مرة أخرى ، ثم تختفى ويختلط بعضها ببعض على أنحاء شتى وطرق متعددة ^(١) .

- فالنفس عند "هيوم" لا تزيد عن كونها حزمة أو مجموعة من مختلف المدركات التى تتعاقب بسرعة لا يمكن لإدراكنا ملاحقة ما هو أكثر من تحولاتها وحركاتها ^(٢) .
وهذا يعنى أن "هيوم" ربما يقصد بأن مصطلح النفس لا يعنى أى شئ على الإطلاق ولا يدل على أى شئ بتاتا . ويعتبر هذه المسألة عسيرة جدا على عقله.

٥- الله :

عندما يعرض "هيوم" وجود الله على العقل النظرى يجد أنه "لا يمكنه أن يتوصل بشئ إلى حكم نهائي". وذلك لأنه يرى عجز العقل الإنسان عن إدراك مسائل ما بعد الطبيعة فيقول : "عندما ننظر فيما وراء الأمور البشرية وخصائص الأجسام المحيطة ، عندما نتنقل بتأملاتنا إلى اللاهائين : قبل وبعد الحالة الراهنة للأشياء ، إلى خلق وتكون العالم ، إلى وجود وصفات الأرواح ، إلى قوى وأعمال روح كلية وحيدة لا بدء لوجودها ولا نهاية

(١) انظر : تاريخ الفلسفة . محمد على مصطفى ، أحمد عبد خير الدين . ص ٣٠١ ، ٣٠٢ .

(٢) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخنت . ص ٢٣٢ .

مطلقة القدرة ، كلية العلم ثابتة ، لا نهائية ، وغير مدركة — عند ذلك فإنه يجب أن تبعد أدنى شك في أمور غير مدركة لأنها تجاوز كل ما نملك من قدرات" (١).

وفي كتابه "محاورات في الدين الطبيعي" يقرر أن أدلة الطبيعيين على إثبات وجود الله متهافنة متداعية ، وعرض لمناقشة "برهان الغائية" الذي استند إليه المسيحيون والطبيعيون معا ، وخلاصته : أن العالم محتاج إلى صانع ممتاز بالخبرة والذكاء ، إن فيه آيات تشهد بوجود مدير للكون ، إن بين الوسائل وغايتها تلاؤما معجزا لا يمكن رده إلى غير خطة مقصودة وضعها عقل قوى قادر .

ويعترض "هيوم" على هذا الدليل فيقول : إنه لا يرضى الصوفية لأنه يتضمن تشبيها ماديا ، ولا يعجب أهل الجدل لأنه يسمح بوجود أكثر من إله ، إنه لا يبرهن إلا على وجود إله قد يسمو على الإنسان ، ولكن سلطته محدودة وصناعته يعوزها الإتيقان لا محالة ، لأن الكون عند الطامحين المثاليين ملئ بالأخطاء. إن دنيانا الحاضرة تبدو وكأنها أول محاولة فجة لإله طفل ، فلما اتسعت خبرته وامت مداركه تخلى عنها وندم عليها وأحمله نقص صناعته !! أو كأنها من صنع إله يباشر التمرين ويزاوله ، وهي تثير عند أستاذه السخرية ! أو كأنها من صنع إله طاعن في السن متقاعد مات وخلف مخلوقه بحيا مستهترا خير للمسيحيين والطبيعيين معا ألا يكون لهذه النظرية وجود (٢).

- ويذكر أن دليل المحرك الأول ضعيف كذلك إذ أنه يمكن أن تبدأ الحركة بالثقل مثلا فلا تحتاج إلى محرك مريد .

- أما دليل الموجود الضروري فهو دليل ظاهر البطلان ، لأن التجربة لا تمدنا بأي أثر ضروري ، وليس القول بموجود ضروري سوى تأليف من عمل المخيلة التي تتوهم امتداد التجربة إلى ما لا نهاية ، وبناء على هذا الوهم يمكن القول أيضا بأن المادة اللامتناهية هي الله ، وهو ما لا يقول به أصحاب هذا الدليل .

(١) انظر : العقل ... وما بعد الطبيعة . د/ محمد عثمان الخشت . ص ١٥٠ ، ١٥٢ . مكتبة ابن سينا .

(٢) انظر : قصة الصراع بين الدين والفلسفة . د/ توفيق الطويل . ص ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ . ط ١٩٧٩ . دار النهضة العربية .

وكذلك إذا كان ثمة موجود ضرورى هو الله ، مصدر العناية الإلهية فكيف نرر مع هذا وجود الشر فى العالم ؟^(١).

وبعد أن نقد جميع الأدلة على وجود الله ، رأى أن الإله يشبه العقل الإنسانى والذكاء الإنسانى ، ويستند فى برهانه على هذا بالتصميم والمماثلة ، وهو يشتمل على الخطوات الآتية تقريبا :

- ١- الله موجود.
 - ٢- أن الله لا يتعدى كونه آلة كبرى، هناك توافق وثيق (يدعو إلى الدهشة) بين أجزائها.
 - ٣- ليس بالاستطاعة ظهور نظام بغير منظم أو مؤلف .
 - ٤- فإن المؤلف المسئول عن تنظيم العالم موجود .
 - ٥- إن هذا التوافق العجيب بين الوسائل والغايات ... يتشابه على وجه الدقة ... وما تنتجه الفريضة الإنسانية والتصميم الإنسانى والحكمة والذكاء .
 - ٦- إن مؤلف الطبيعة مماثل نوعا لعقل الإنسان .
 - ٧- فهناك كائن موجود هو مؤلف الطبيعة، ويتشابه نوعا هو وعقل الإنسان (يعنى الله)^(٢).
- وبناء على ما سبق نجد "هيوم" أن فكرة الله من عند أنفسنا ، ومن تأمل عقولنا، فنبسبط صفات الخير والحكمة التى نحسها والدالة عليها بحيث تصبح لا حد لها^(٣).
- وإذا كان "هيوم" من الناحية النظرية العقلية يرى أن فكرة الله من عندنا ومن تأمل عقولنا ولا يمكن التوصل بشأها إلى حكم نهائى ، فإن من الناحية العملية الأخلاقية يثبت وجود الله ، إذ يرى أن وجود الله بديهية إنسانية وحقيقة واضحة يقينية ، عرفتها كل العصور بدون استثناء ، وهى أهم موضوع درسه الإنسان على الإطلاق ولا أدل على هذا من اجتذاب ذلك الموضوع لكبار العباقرة نحو بحثه، ومحاولتهم المستمرة لتقدم مزيد من البراهين والتحليلات الفلسفية الجديدة حوله. فوجود الله هو المرتكز المحورى الذى تركز

(١) انظر : الفلسفة الحديثة . د/ محمد أبو ريان . ص ١٥٢ ، ١٥٣ .

(٢) انظر : رواد الفلسفة الحديثة . ريتشارد شاخت . ص ٢٤٣ .

(٣) انظروا : فى عالم الفلسفة . د/ أحمد فؤاد الأهوانى . ص ١٣٩ .

عليه كل الآمال والطموحات الإنسانية ، وهو المستند الراسخ الذى تقوم عليه الأخلاق وأساس قيام المجتمعات وتماسكها ، بل إنه المبدأ الأوحد الذى يسيطر على أذهاننا وتمحور حوله كل أفكارنا وخواطرنا ... يقول "هيوم" :

"ما هى تلك الحقيقة التى تعتبر أكثر وضوحا وبقينا من حقيقة وجود الله ، تلك التى نعرفها أكثر العصور جهالة واجتهدت أدق العقريات ساعية إلى تقديم أدلة وبراهين جديدة عليها ؟ ما هى تلك الحقيقة التى تعد أكثر أهمية من هذه الحقيقة ، التى هى منطلق جميع آمالنا ، وأقوى أساس للأخلاق ، وأوطد سند للمجتمع ؟ والمبدأ الوحيد الذى لا يغيب فى أى وقت عن أفكارنا وتأملاتنا ؟ " (١).

فمن هذا النص يتضح لنا أن "هيوم" يؤمن بوجود الله على أساس أنه مبدأ راسخ فى عقولنا ، ومثل أعلى لها ، يؤمن به من منطلق كونه لازما لقيام الأخلاق والمجتمع ، وبدونه ستذهب آمال الإنسانية هباء منثورا.

- إن "هيوم" يفرق بين مسألة وجود الله كحقيقة أو بديهية حسمها العقل العملى ومسألة وجوده وطبيعته التى تعد غامضة غموضا تاما ومستغلقة استغلاقا على الفهم البشرى بحيث أن هذا المفهوم لا يمكنه أن يبرهن نظريا على طبيعة الله أو وجوده ، لأن ذلك أمر يتجاوز كل ما يملك من قدرات (٢).

٦- الدين :

يرى "هيوم" أن الدين ألصق بالعاطفة والقلب منه بالتفكير والعقل ، ولهذا يقبل باسم العاطفة أهم المبادئ الدينية وإن كان قد شك فيها من قبل باسم العقل ، وما الشك إلا حال طارئة يجب أن يعقبها اليقين الدائم (٣).

ولاحظ "هيوم" أن فكرة "الدين الطبيعى" ألصق بتاريخ الكنيسة منها بتاريخ الفلسفة ، لأن الأصل فى هذه الديانة أن بعض رجال الدين قد قاوموا سلطة الكنيسة طمعا فى أن يزداد

(١) انظر : العقل ... وما بعد الطبيعة . د/ محمد عثمان الخشت . ص ١٤٩ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٥١ .

(٣) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة . د/ إبراهيم مذكور ، أ/ يوسف كرم . ص ٢٠٥ .

على حساب ضعفها نفوذهم ، فلما ضعف نفوذهم اعتصموا بالعقل واستندوا إلى نسورده
الفطرى فى التبشير بالدين الطبيعى .^(١)

وفى (محاوراته فى الدين الطبيعى) نجده يرفض الخوارق على أساس أن الأرجح فيها إما
كذب الناس أو خطوهم ، كما أنه ربما كانت هناك علة طبيعية مسؤولة عن تلك الخوارق
وإن كنا لا نعرفها ، وهذا قول أرجح من قولنا بوقوع حدث خارق للطبيعة فيقول :
" انظر إلى المبادئ التى سادت العالم فى الواقع ، إنك لن تقتنع بشئ قدر اقتناعك بأنها
أحلام رجال مرضى : ولعلك تنظر إليها كالألعاب خرافية لقروء اتخذت شكل آدميين أكثر
من نظرك إليها كتأكيدات جديدة وإيجابية ومذهبية لكائن يتشرف بحمل لقب العاقل"^(٢) .
ولذا قد فند المعجزة ، لأنها أمر خارق للطبيعة . يقول "هيوم" :

" لا يوجد دليل كاف على إثبات وقوع المعجزة ، إلا ذلك الدليل الذى إذا أثبت بمثاته
كان فى حد ذاته أكثر إعجازا من الحادث الذى يحاول إثباته ... ولا يمكن البتة إقامة
الدليل على معجزة بحيث تكون أساسا لنظام من الدين ... ولنفترض أن كل المؤرخين
الذين يكتبون عن إنجلترا اتفقوا على أن (الملكة اليصابات ماتت وأنها بعد أن دفنت شهرا
عادت على عرشها وحكمت إنجلترا ثانية) لا أستطيع أمام مثل هذا القول أن أشك فى
حادث عودتها المزعوم وفى تلك الظروف العامة الأخرى التى أعقبته . غير أنى أؤكد بلا
شك أن موتها هذا كان أمرا مزعوما ، وأنه لم يقع ، ولا يمكن أن يكون حقيقيا ...
وأجيب على ذلك إن حماقة الناس وخداعهم هما من الظواهر العامة حتى أننى أفضل
الاعتقاد بإمكان اتفاقهم على أن أكثر الحوادث شذوذا قد وقعت من أن أسلم بخرق واحد
واضح لقوانين الطبيعة . ولكن لو نسبت هذه المعجزة لأى نظام دينى جديد ، لرأيت
الناس - وهم الذين فرضت عليهم فى جميع العصور مضحكة من هذا القبيل - يجدون فى
هذا الزعم بالمعجزة برهانا كاملا على الكذب ، وكافيا لأن يحدوا بجميع ذوى العقول

(١) انظر : قصة الصراع بين الدين والفلسفة . د/ توفيق الطويل . ص ٢٤٣ .

(٢) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١١٥ .

لا أن يرفضوا هذه المعجزة فحسب ، بل أن يرفضوها دون المزيد من التحقيق ... ولما كانت مخالفات الحقيقة أكثر شيوعا فيما يتعلق بالمعجزات الدينية منها في أى أمر آخر - فإن هذا الأمر يجب أن يدفعنا إلى أن نأخذ قرارا بأن لا نعيها أى انتباه مهما كانت سعة الادعاء حولها^(١).

- ومن هذا النص نجد أن "هيوم" لا يجوز وقوع المعجزة ، لأن من الصعب عليه أن يقول بإمكانية وقوع حدث خارق لنا ، معتمدا على أقوال بعض الرواة الذين كانوا في عصور تجهل أدنى معرفة بالتوثيق والنقد التاريخيين ، فضلا عن عدم توافر شروط النقل الصحيح في هؤلاء الرواة التي تتضمن التواتر واليقين ، كما لم يكن من المؤكد اتصافهم بالصلاح والضبط ، والقدرة على التمييز بين الحقيقة والخيال .

وتشير المعرفة الأنثروبولوجية إلى أن الإيمان بخوارق العادات والكرامات والمعجزات ، لا يظهر غالبا إلا بين ذوى العقول ذات الطابع الأسطوري ، وهو ما كانت تنسم به البيسكت التي ظهر فيها القول بالمعجزات .

وبهذا ترى أن "هيوم" يشك في أقوال الرواة الذين لم يقدم دليل على صدقهم وضبط أقوالهم ولا يمنع أن يكونوا قد اتخدعوا وهين لهم ، أو أن يؤمن بأن قوانين الطبيعة قد انخرقت . ولذا فهو يرفضها^(٢).

ورغم ذلك تراه ينتهى إلى النتيجة الآتية :

"ليس هناك خرافات لاهوتية صارخة إلى درجة لا يعتنقها ، بين وقت وآخر ، رجال من أوسع الناس فهما وأكثرهم ثقافة"^(٣).

وعلى ذلك فـ "هيوم" لا يريد أن يرى الناس يهجرون الدين على الإطلاق وكل ما في الأمر أنه برهن على الدين أنه لا يمكن أن يقام على أسس عقلية ، وإن كان هذا الأمر

(١) العقل وما بعد الطبيعة . د/ محمد عثمان الخشت . ص ٩٣ ، ٩٤ ، قصة الصراع بين الدين والفلسفة . د/توفيق الطويل . ص ٢٤٤ .

(٢) انظر : العقل وما بعد الطبيعة . د/محمد عثمان الخشت . ص ٩٤ ، ٩٥ .

(٣) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١١٥ .

لا يعنى أنه يجب ألا نؤمن ، لقد بين فقط أن إقامة الإيمان على أساس العقل معناه تعريض النفس للتفنيد ، ومن ثم لفقدان الإيمان .

ومن هنا كان لزاما علينا أن نؤمن على أساس " العقيدة أو الوحي الإلهي " .
وكلاهما لا يمكن للحجاج أن يقضى عليهما . " ومن هنا فإن (اعتناق مذهب الشك هـى الخطوة الأولى للتحويل إلى مسيحي مؤمن " ^(١) .

٧- الأخلاق :

يرى "هيوم" أن الأخلاق علم تجريبي نسي يرتبط ارتباطا وثيقا بعلم النفس، ويستند إلى الغريزة، ويقوم على أساس للشاركة أو التعاطف بين البشر لتحقيق منفعتهم أى مصلحتهم المشتركة ، ويجزم "بأنه يعتمد في أخلاقه على الجاذبية الطبيعية التى لا تربط بالإنسان" ^(٢) .
ويرى "هيوم" أن سلوك الإنسان عمل آلى محض ، وليس هناك ما يسمى بالإرادة الحرة فإن عرفت طبيعة إنسان أمكنك أن تتنبأ بتصرفه فى كل مواقف المستقبل ، وهو يزعم أن الدافع الأساسى لسلوك الإنسان هو اللذة والألم ، وهما تميز بين الخير والشر وليس العقل هو الذى يوجه أعمال الإنسان لأن العقل ملكه نظرية محضة لا شأن لها بالجانب العملى وكل أثره هو أنه يوجه الدافع الذى ينبعث من الشهوة أو الرغبة ، فهو يبين لنا ما هو حق ولكنه لا يستطيع أن يؤثر فى السلوك على نحو معين . إن ما يدفع الإنسان إلى العمل هو المشاعر والعواطف ، وهو يقسم هذه للمشاعر إلى هادئة وعنفئة . فالأولى تشمل الجمال والقيح ، والثانية تشمل الحب والكراهة ، والحزن والسرور ، والغرور والتواضع ^(٣) .

- والأحكام الأخلاقية عنده خاضعة للعرف والعادة والبيئة الطبيعية والإنسانية فسر ب جريمتين متساويتين فى عناصرهما المادية لا تصادفان حكما واحدا تبعا للظروف والأحوال والوطنية فى بلد حر غيرها فى بلد مستعبد ، والبطولة ذات مظاهر مختلفة لدى الحاربيين

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١١٦

(٢) انظر : الفلسفة الحديثة . د/ محمد أبو ريان . ص ١٩٥ ، وللمعرفة عند مفكرى المسلمين . د/ محمد غلاب . ص ١٠٦ .

(٣) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . زكى شبيب محمود ، أحمد أمين . ص ١٦٢ .

والمسلمين ، وإذن حكمنا بالخير والشر يرجع أولاً وبالذات إلى عاطفة أفدناها من المجتمع فجعلتنا نقدر الحسن ونمقت القبيح ، نستمسك بالسار وننفر من الضار^(١) . وعلى هذا فأساس الأخلاق عنده التعاطف ، أو عاطفة الزمالة ، أو " الإنسانية " التي تحملنا على محبة الخير للناس جميعا ، وإذا كانت الميول الغيرية أرفع من الميول الأنانية وكانت هذه مذمومة وتلك ممدوحة ، فليس يرجع ذلك إلى طبيعتها ، بل إلى عموم منفعتها . ولما كانت الأخلاق صادرة عن الغريزة ، كانت أصولها واحدة عند الجميع ورجعت الاختلافات إلى اختلاف الظروف فالهبة الأبوية مثلا غريزة عامة ، وقتل الأطفال مظهر من مظاهرها في بلد جد فقير^(٢) .

خلاصة : أن " هيوم " اتخذ موقفا معاديا للتصورات الفلسفية المطلقة ، والأفكار المجردة عموما تلك التي لا تنبثق من الواقع ، مما جعل المفكرين يشكون في إمكان المعرفة عنده . ولكن الحقيقة أن " هيوم " لم يشك إلا في كل ما هو بعيد عن الواقع والتجربة ، وأنه وقف عند هذه الحدود ورفض أن يتخطاها ويقبل التصورات والأفكار الميتافيزيقية المجردة وأوضح أن العقل عاجز عن إدراك الطبيعة الحقة للأشياء كما هي موجودة في ذاتها مستقلة عن التجربة .

ومن ثم فهو يشك في الميتافيزيقا ، وإلى حد ما في الدين ، ويقبل صحة العلوم الطبيعية والاجتماعية على أساس أنها علوم تنصب على دراسة "ظواهر" طبيعية أو سلوكية فكأنه يرد المعرفة إلى ظواهر لا تربط بينها سوى علاقات تجريبية فحسب أما الرياضيات فإن " هيوم " لا يشك فيها مطلقا^(٣) .

(١) انظر : دروس في تاريخ الفلسفة . د/ إبراهيم مدكور ، أ/ يوسف كرم . ص ٢٠٥ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ١٨٠ .

(٣) انظر : الفلسفة الحديثة . د/ محمد أبو ريان . ص ١٥٨ .

٤- أثر " هيوم " على المجتمع الأوربي

لقد كان لفلسفة " هيوم " أثر قوى في " ألمانيا " بعد منتصف القرن الثامن عشر . وذلك لأنهم قدروا قيمة بحوثه الميتافيزيقية ^(١) .

وهذا الأثر نجده واضحا عند "كانط" ثم تعدى الأثر إلى غيره . ففي سنة ١٧٨٣م بعد أربعة وأربعين عاما من ظهور كتاب "هيوم" "رسالة في الطبيعة الإنسانية" ، وبعد خمسة وثلاثين عاما من ظهور كتابه الثاني " بحث في الفهم الإنسان " ^(٢) ، اكتشف "كانط" ما بفلسفة " هيوم " من عمق وطرافة . وهو أول من وجه أنظار الأوربيين إليها ونوه بها فيما أورده في الفقرة المشهورة من كتاب " مقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة تريد أن تكون علما " في قوله : إن أثر " هيوم " عليه أعمق من أثر أى فيلسوف آخر ، إنه هو الذى " أيقظه من سباته الدجماطيقى " .

منذ عدة سنوات مضت ووجه بحوثه في حقل الفلسفة التأملية وجهة جديدة تماما ^(٣) . فبحث "كانط" في آراء هيوم من جهة الفلسفة "النقدية" التى كان يسعى هو إلى تأسيسها دون أن يجعل من همه أن يقدم عن فكر "هيوم" صورة صادقة وافية ، إلا أن الفيلسوف الألماني كان مع ذلك كله أول من بين الخصائص الجوهرية لمذهب الفيلسوف الاسكتلندى واهتدى بثاقب نظره إلى قيمة التحليل الدقيق للمكائنا عن طبيعة العقل البشرى ، لكى يتبين أن تلك الموضوعات المجردة الغامضة التى تبحث فيها الميتافيزيقا التقليدية ليست في متناول العقل الإنسان . ومن وجهة النظر هذه صبح للفيلسوف الألماني " كانط " - كما يقول "عثمان أمين"- أن ينظر إلى الفيلسوف الاسكتلندى نظيرة إلى الأب الروحى والأستاذ الملهم الذى علمه العلم الصحيح ، ووجهه الوجهة السليمة لإقامة الفلسفة الحقيقية ، أى الفلسفة "النقدية" التى تدور حول محيى الملكات النفسية ، وتقييد حدود معرفتها ، لا الفلسفة "الدجماطيقية" المطمئنة إلى قضاياها ومعتقداتها .

(١) العقل ... وما بعد الطبيعة . د/ محمد عثمان الخشت . ص ١٧٤ .

(٢) انظر : نفس المصدر ص ١٦٨ .

(٣) انظر : شخصيات ومذاهب فلسفية د/ عثمان أمين . ص ١٣١ . سنة ١٩٤٥ دار إحياء الكتب العربية .

كما اهتمدى "كانط" إلى قيمة التحليل الذي أجراه "هيوم" على فكرة العلية فجعلته جزءاً من فلسفته .^(١)

ولم ينف تأثير "هيوم" في ألمانيا على "كانط" بل تعدى إلى غيره . وهذا التأثير راجع إلى أن ظهوره توافق مع مراحل تطور "كانط" الفلسفى ، ونجاح الفلسفة النقدية ، ثم تراجع هذا النجاح فلقد أصبح "كانط" مدرسا بالفعل في جامعة كونيجسبرج عندما ظهر بحث "هيوم" الأول في ألمانيا سنة ١٧٥٥م ، كما أخذت شهرة "هيوم" في الأقاليم خبر شهرة "كانط" ففى الواقع كان قدر هذين الرجلين الفلسفى واحد غير منفصم من البداية حتى النهاية .

ومن المؤكد أنه بحلول سنة ١٧٦٠م كانت كل منشورات "هيوم" الفلسفية الرئيسية ما عدا الرسالة ، قد تم ترجمتها إلى الألمانية . فكان هناك فلاسفة آخرون غير "كانط" متأثرين بـ "هيوم" على نحو واضح مثل "موبرتوس Maupertuis" و "باسدو Basedow" . ويبدو أن أقوى تأثير لـ "هيوم" في تلك الفترة المبكرة كان في برلين عاصمة بروسيا ومركز التنوير الألمانى . وكان "جون جورج شولتز Johann Georg sulzer" العضو الألمانى المتحدث فى أكاديمية برلين والفيلسوف المعروف جيداً - هو الذى نشر الترجمة الألمانية لبحث "هيوم" الأول فى ألمانيا . وكان "رزويتس F.G. Reswits" الصديق المقرب لـ "موسى مندلسون" المترجم الألمانى للأطروحة الرابعة التى ظهرت فى ١٧٥٩م .

ونشر "موسى مندلسون" نفسه مبكراً مقالة فى الاحتمال ، دحض فيها بعض نتائج فلسفة "هيوم" ونخبرنا فى هذا المقالة أن بحث "هيوم" الأول فى أيدي كل إنسان "in every one's hands"^(٢) .

والأمر الأكثر دلالة على التأثير أن الترجمات فى ألمانيا كانت تتم فى ذلك الوقت عادة من الإنجليزية إلى الفرنسية ثم إلى الألمانية ، أما فى حالة بحث "هيوم" الأول ، فقد ظهرت

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٩ ، ١٣٠ .

(٢) انظر : العقل ... وما بعد الطبيعة . د/ محمد عثمان الخشت . ص ١٧١ ، ١٧٢ .

الترجمة الألمانية قبل الترجمة الفرنسية . وهذا لا يعنى أن الاهتمام بفلسفة "هيوم" كان محصوراً فقط في "برلين"، بل كان ممتداً إلى دوائر أخرى وإن لم يكن بنفس الدرجة .
فقد رأى "جون جورج هامان J.G. Hamann" في كونيجسبرج البعيدة — على سبيل المثال — أن فلسفة "هيوم" هامة جداً أو مفيدة للغاية .

- وعلى ذلك فكان لـ "هيوم" أهمية كبيرة ونفوذ قوى في ألمانيا أثناء الخمسينات والستينات من القرن الثامن عشر . وفي عام ١٧٩٣م أخذ نفوذ "هيوم" يتراجع مع نفوذ "كانط" ونشوء الفلسفة المثالية ونجاحها على يد "هيجل" في أوائل القرن التاسع عشر^(١) .
• وأما تأثير "هيوم" في فرنسا فراجع إلى كتاباته السياسية والاجتماعية والأخلاقية والفلسفية ، طوال القرن الثامن عشر ، حيث يعتد "جان جاك روسو" (١٧١٢-١٧٧٨) مثلاً بالعاطفة محاولاً أن يؤسس عليها الأخلاق كلها كما صنع "هيوم" ويعتبر "كوندياك" (١٧١٥-١٧٨٠) أكبر نصير فرنسي للمذهب التجريبي الإنجليزى في القرن الثامن عشر^(٢) .

• وفي إنجلترا لا يزال أثر "هيوم" باقياً إلى اليوم ، فتأثر به "جون ستيوارت ميل" (١٨٠٦-١٨٧٣) الذى يعد من أكبر فلاسفة الإنجليز في القرن التاسع عشر ، حيث تمسك بقانون تداعى المعانى الذى قال به "هيوم" ، وينكر المبادئ العامة الضرورية^(٣) .
• والعلم الحديث قد أخذ بوجهة نظر "هيوم" في السببية فآثر الابتعاد عن القول بالسببية وبالأسباب كأنها قوى مؤثرة في المسببات^(٤) .
وعلى ذلك فالمسألة لا تعدو مجرد التلازم العادى الذى يقبل التخلف أو الانفكاك^(٥) .

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٧٣ ، ١٧٤ .

(٢) انظر : دروس في تاريخ الفلسفة . د/ إبراهيم مذكور — أ/ يوسف كرم . ص ٢٠٦ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٢٠٥ .

(٤) انظر : في عالم الفلسفة . د/ أحمد فؤاد الأهوان ص ١٤٥ . مكتبة النهضة العربية . ط ١ . سنة ١٩٤٨ .

(٥) انظر : أعلام الفلسفة الحديثة رؤية نقدية . د/ رفقى زاهر . ص ١٠٢ .

٥- نقد "هيوم"

بعد أن تعرضت لفلسفة "هيوم" وأثره على الفكر الإنسانى ، اذكر هنا أهم الانتقادات التى وجهت إليه فيما يلى :

١- أن "هيوم" يقيم نتيجة خاطئة على أساس قضية صحيحة ، والقضية الصحيحة هى أن من المحال أن نكتشف شيئا غير مدرك ، لأنه يصبح مدركا بمجرد القياس باكتشافه وينتج من هذه القضية أن من المستحيل أن نكتشف — فى يقين — الخصائص التى للأشياء عندما تكون غير مدركة. ويستنتج المثاليون خطأ أنه "ليس للأشياء خصائص عندما تكون غير مدركة". وعلى ذلك فخاصية أنها مدركة هى التى توجد ، وإذن فالأشياء توجد فقط عندما تدرك .

ويرى الفيلسوف "جود" أن النتيجة الوحيدة التى يمكن إقامتها بحق على القضية المذكورة آنفا هى : كل الأشياء المدركة "مدركة" وهذه حقيقة أولية مسلم بها ، وأن خطأها يقع فى القول "بأن كل الأشياء مدركة" ولكن حيث أننا لا نعرف ما هى الخصائص التى للأشياء عندما تكون غير مدركة لا يلزم أن جميع الأشياء تكون مدركة على الدوام^(١).

٢- لقد أباح "هيوم" لنفسه أن يستخدم فكرة العقل بوصفه كائنا له وجود مستقل على الرغم من أنه ينكر عليه هذه الصفة : فهو يقول : إن الانطباعات والأفكار "تعطيلن العقل" وتلتمان طريقهما إلى فكرنا — وهو يتحدث عن "الإحساسات والعواطف" كما تظهر لأول مرة فى النفس وما يكون فى التفكير والتدليل العقلى .. الخ . ومعنى ذلك : إنه يسلم فى حديثه بوجود العقل أو النفس ، أو الملكة القادرة على التفكير والتدليل العقلى والتى ترد إليها هذه الانطباعات عن طريق الإدراك الحسى.

٣- يرى "هيوم" أن الانطباعات والأفكار وحدها هى كل ما لدينا . والأمر على خلاف ذلك لأننى لو فرضت أن رأيت مجموعة من الحصى مرتبة على نحو معين ، فكيف يمكن لى أن أدرك ترتيبها إذا كان الانطباع هو وحده بكل ما عندى ؟ إن فكرة الترتيب فى نظام

(١) انظر : فصول فى الفلسفة ومذاهبها . لفيلسوف جود . ترجمة د/ عطية محمود ، د/ ماهر كامل . ص ١٩٣ .
مكتبة النهضة المصرية . سنة ١٩٥٦ .

معين ليست — يقينا — جزءا من الإحساس بما هو كذلك وقد يقال إن المعطى الحسى نفسه له شئ من النظام الداخلى، وهذا صحيح، لكن القول بأن هذا المعطى المعين له لون من النظام الداخلى شئ، وإدراك هذا النظام بما هو كذلك شئ آخر مختلف عنه أتم الاختلاف. ويكفى أن نقول للبرهنة على ذلك أنه ليس من الضروري لكل شخص خبر هذا المعطى الحسى أن يدرك مثل هذا النظام، لأن إدراك ترتيب حبات الحصى فى نظام معين يحتاج إلى مقارنة أماكن هذه الحبات بعضها ببعض، وعملية المقارنة هذه تحتاج إلى شئ فوق الأشياء التى تقارن بينها أو أعلى منها، والواقع أننا حيث نقول إن حبات الحصى مرتبة على شكل مثلث، فإننا فى هذه الحالة لا نكون "تصوراً" وإنما نصدر "حكماً"، وإصدار الحكم فعل يحتاج بالضرورة إلى فاعل، أعنى يحتاج إلى ملكة عقلية هى التى تقارن وتحلل ثم تصدر الحكم.

وهذا يعنى أنه لا بد من افتراض وجود شخص أصدر هذا الحكم، والحكم لا يمكن أن يكون مجرد "القوة الحيوية" التى يصف بها "هيوم" الانطباع الحسى، لا يمكن أن يكون حيوية فكرة ما أو مجموعة من الأفكار، إذا لو كان كل ما عندنا عبارة عن فكرة بالغام بلغت حيويتها، فإننا لا نستطيع أن نثبت أو ننفي شيئا، وإذا كان الحكم مستحيلا بدون فاعل فسوف تصبح المعرفة هى الأخرى مستحيلة لأن العبارات وحدها ليست هى المعرفة لكنها تصبح معرفة حين تثبتها أو نفيها ومعنى آخر حين تصدر الأحكام^(١).

٤- إذا كانت الانطباعات وحدها هى التى يتألف منها العقل، فإن هذا الانطباع لا يعنى وحده شيئا لأنه ليس سوى إشارة أو رمز، ولا بد أن يكون هناك فاعل أعلى من هذه الإشارة لكى يفسر لنا ما ترمز إليه. فضلا عن ذلك فقد يكون لدى انطباعان متشابهان تماما، ويكون لهما مع ذلك معنيان أو أكثر مختلفان أتم الاختلاف. ومع ذلك فالانطباع واحد فى جميع هذه الحالات ألا يدل ذلك على وجود شئ وراء الإحساس هو الذى يضيف عليه المعنى فى كل حالة من الحالات؟^(٢).

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة. د/ إمام عبد الفتاح إمام. ص ٢٦٤، ٢٦٥. ط ٤ سنة ١٩٧٧. دار الثقافة للطباعة والنشر.

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٢٦٦ .

٥- لو أننا لا نملك سوى الانطباعات أو الأفكار وحدها؛ فمن أين يعرف أن هناك إحساسين مختلفين يوجدان معا إذا ما صادفتنا مثل هذه الحالة؟ أفرض مثلا أنني أنظر إلى إحدى الصور وأستمع إلى الموسيقى في نفس الوقت، فلو أنني كنت أعرف أنهما إحساسان مختلفان، فإن هذه المعرفة نفسها تتضمن وجود شيء آخر غير الإحساسين مكنتني من أن أعرف أنهما إحساسان. ^(١)

٦- لو أن الأفكار عند "هيوم" ترد إلى الانطباعات الحسية المباشرة. فإنه يترتب على ذلك نتيجة بالغة الأهمية وهي أن "هيوم" سوف ينكر ما يسميه العقليون "بالعقل" أو "الروح" إذ يرى "هيوم" تطبيقا لمبدئه الأساسي هذا أنه لا وجود لهذه القوى؛ وإلا فمن أي انطباع حسي أمكن لهذه الأفكار أن تجيء؟ ... إنه لو كانت النفس (أو العقل) كائنا دائم الوجود ما دام صاحبها موجودا، لزم أن يكون هناك انطباع حسي دائم التأثير على هذه الحاسة أو تلك، بحيث يكون لفظ "النفس" اسما يطلقه على ذلك الأثر الحسي. ولكننا لا نجد بين انطباعاتنا الحسية انطباعاتا يدوم على حالة واحدة لا يختلف ولا يصيبه زيادة أو نقصان، فنجعله أصلا لهذه "النفس" المزعومة التي تزعم لها الدوام وعدم التغير، إذ حياتنا الإدراكية سلسلة من حالات لا تتجمع كلها معا في لحظة واحدة؛ فالألم واللذة والحزن والسرور، وشئى العواطف والإحساسات تتعاقب واحدة في أثر واحدة ولا يمكن أن تكون فكرة "النفس" مستمدة من واحد من هذه الحالات، وإذن فالفكرة نفسها من خلق الوهم وليس لها وجود. ^(٢)

٧- أعلن "هيوم" أنه كلما حاول أن يستنبط "نفسه" فإنه (يعثر) باستمرار على هذا الإدراك أو ذاك، أعني على بعض الإدراكات الجزئية، بدلا من هذه (النفس). ومن هنا استنتج أننا لدينا معرفة بشيء اسمه (النفس)، لكن فشله هذا يدل على خطأ المنهج الذى

(١) انظر ١٠٠ مع السابق. ص ٢٦٥.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ٢٦٢، ٢٦٣.

استخدمه في الكشف عن النفس - وهو منهج الاستيطان - أكثر مما يدل على عدم وجود هذه النفس.^(١)

٨- ومن أهم الاعتراضات التي وجهت ضده وخاصة من "كانط" أنه عندما أنكر كل حقيقة عامة وضرورية، كان معنى ذلك أنه يدمر قيمة المعارف كلها ومن بينها العلم فقد كان الشك هو ثمرة التجربة عنده وعند غيره^(٢).

٩- وأخيراً نجد "هيوم" وأصحابه من أتباع المذهب التجريبي يقيسون الظواهر العقلية على الظواهر الطبيعية، ويطبقون المنهج التجريبي الذي يتبع في دراسة الظواهر الطبيعية على دراسة الظواهر العقلية. ومعنى هذا أنهم يتصورون الإنسان على غرار الطبيعة، وهذا تصور ساذج. وليس من الصحيح أن العقل أو الإنسان مجرد صورة أو نسخة من الطبيعة^(٣).

(١) انظر : في الفلسفة أعلامها ومعالمها . د/ عبد المقصود عبد الغني . ص ١٢٧ .

(٢) انظر : المعرفة عند مفكرى المسلمين . د/ محمد غلاب . ص ٧٦ .

(٣) انظر : في الفلسفة أعلامها ومعالمها . د/ عبد المقصود عبد الغني ص ١٢٧ .

٢- إيمانويل كانط

(١) حياته.

(٢) مؤلفاته.

- الفلسفة النقدية.

(٣) منهج كانط وفلسفته :

أولاً : منهج كانط:

مقدمة :

المنهج.

ثانياً : فلسفة كانط:

مقدمة :

١- المعرفة:

(أ) الميتافيزيقا.

(ب) الأحكام التحليلية والتركيبية.

٢- الأخلاق.

٣- الدين.

(٤) أثر كانط على المجتمع الأوروبي.

(٥) نقد كانط :

أولاً : في المعرفة.

ثانياً : في الأخلاق.

ثالثاً : في الدين.

- الدين في عصر التنوير.

- خلاصة القرن الثامن عشر.

- الخلاف بين القرنين السابع عشر والثامن عشر.

إمانويل كانط ١٧٢٤ - ١٨٠٤

١. حياته:

ولد " إمانويل كانط Immanuel kant " في ٢٢ إبريل سنة ١٧٢٤ في مدينة "كوننبرج Königsberg" في بروسيا الشرقية (واليوم في روسيا) والتي تقع على الحدود الشمالية الشرقية لألمانيا .

وكان الطفل الرابع لأبويه، وقد بلغ عدد إخوته وأخواته تسعا، وكان والده يعمل سراجا ويسكن في حارة السراجين في "كوننبرج" ، أما والدته فكانت شديدة التدين والحماسة الدينية ، وساعدها على ذلك جو التقوى Pietismus السائد في ذلك الوسط ، مقرونا بالتمسك القوي بالمراسم والطقوس. ولذا كانت حريصة على الاستماع إلى مواعظ الدكتور "فرانتس ألبرت شولتس" فكانت أمه حريصة على بث روح التقوى الدينية فيه فتمت في نفس "كانط" نزعة أخلاقية متشددة ، مما سيظهر أثره في سلوكه وفي مبادئ الأخلاق التي عرضها في كتابه "نقد العقل العملي"^(١).

ولما كان الدكتور "شولتس" مديرا لمعهد "فريدريك Killegium Fridericianum" وكان لهذا المعهد شهرة في التعليم في تلك النواحي آنذاك فألحقته أمه في هذا المعهد سنة ١٧٣٢ . وفي الثالثة عشر من عمره توفيت والدته وهو يدرس في هذا المعهد فحصل على الشهادة الثانوية وكان ترتيبه الثاني على المعهد ، وفي هذا المعهد درس "كانط" الكلاسيكيات الرومانية لدى الأستاذ "هيدنريش Heidenreich" فحبب إليه الأدب اللاتيني.

❖ وفي ٢٩ سبتمبر عام ١٧٤٠ التحق بجامعة كوننبرج حيث تتلمذ على يد "مارتن كوتسن" أحد أتباع "وولف" في الفلسفة والرياضيات وتعلق به "كانط" كثيرا كما كان يحضر محاضرات "تسكه cons. Rteske" أستاذ الفيزياء ومحاضرات الدكتور "شولتس" في علم أصول الدين Dogmatik^(٢) وفي هذه الفترة استطاع أن يلم

(١) انظر : إمانويل كنت . د/ عبد الرحمن بدوي - ص ٨ وكالة المطبوعات الكويت . ط ١ ١٩٧٧ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٩ .

بمذهب "البيتز" كما وقف أيضا على نظريات "نيوتن" وأظهر براعة هائلة في الدراسات اللاتينية . وفي عام ١٧٤٦ تقدم "كانط" ببحث جامعي صغير تحت عنوان "أراء حول التقدير الصحيح للقوى الحية" وهو بحث يظهر فيه تأثر "كانط" بنظرية "نيوتن" في الجاذبية ، كما تتجلى فيه رغبته في التوفيق بين الديكارتين والليبتنسيين حول مسألة قياس "القوة المحركة" . ولكن المهم أن "كانط" فقد في ذلك العام والده الذي كان يعوله ^(١) فلضطرت الظروف بعد موت والده وتخرجه من الجامعة إلى احتراف مهنة التدريس لكسب العيش ، فعمل مدرسا خصوصيا في بعض البيوت ، حتى صار معلما خصوصيا لشاب من أسرة "هولزن على أرنسدورف Von Hulsén auf Arnsdorf" كما تولى تربية "كونت" من أسرة كيزرلنج Kaiserling — واستمر في هذا العمل إلى أن قرر وهو في سن الثلاثين أن يتفرغ للدراسة الجامعية العالية فحضر للماجستير Magisterwarde وحصل عليها في ١٢ يونيو ١٧٥٥.

وبعد ذلك بدأ محاضراته في المنطق والميتافيزيقا والفيزياء والرياضيات ، وإلى جانب ذلك كان يلقى محاضراته في القانون الطبيعي ، وعلم الأخلاق ، واللاهوت الطبيعي ثم بعد ذلك في علم الإنسان والجغرافيا الطبيعية . ^(٢)

• وفي عام ١٧٦٣ منحه الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين الجائزة الثانية عن كتابه "رسالة في البيئة في العلوم الميتافيزيقية" .

• وفي عام ١٧٦٦ تولى منصب ملاحظ ثان في المكتبة الملكية وتناول مرتبا ثابتا مقابل ذلك وإن كان ضئيلا.

• وفي سنة ١٧٧٠ خلا كرسى الرياضيات ، فعين فيه الدكتور "بوك Buck" الذى كان مدرسا للمنطق والميتافيزيقا ، وتولى "كانط" كرسى المنطق والميتافيزيقا بدلا منه وذلك في ٣١ مارس سنة ١٧٧٠ .

(١) انظر : كانت أو الفلسفة النقدية . د/ زكريا إبراهيم . ص ٣٧ ، ٣٨ .

(٢) انظر : إيمانويل كنت . د/ عبد الرحمن بدوى . ص ١٠ ، ٩ .

وهكذا أصبح "كانط" أستاذا في جامعة "كوننجر برج ابتداء من ٣١ مارس سنة ١٧٧٠ وفي سنة ١٧٨٠ أصبح "كانط" عضوا في مجلس الشيوخ الأكاديمي — Der akadmiische senat .

• وفي الفصل الدراسي الصيفي سنة ١٧٨٦ صار مديرا للجامعة ، وهو منصب ألقى عليه أعباء كثيرة وسبب في تشتيت عمله العلمي ، وأغرقه في إجراءات صغيرة . ولكنه مع ذلك قام بأعبائه بمهابة وأثنى عليه كل أولئك الذين سعوا إليه في أمور الجامعة . وكانت مدة المدير عامين ، فتولى هذا المنصب لفترة ثانية في سنة ١٧٨٨ م .

• وفي ٧ ديسمبر سنة ١٨٨٧ صار عضوا في الأكاديمية الملكية للعلوم في برلين . ومع هذا كله ظل "كانط" أستاذا للمنطق والميتافيزيقا حتى ٢٣ يوليو سنة ١٧٩٦ حين ألقى آخر محاضرة له ، وكانت في المنطق ^(١) .

• وفي ١٤ يونيو ١٧٩٧ أقام الطلاب احتفالا بمناسبة تركه التدريس ، فالتأم منهم موكب كبير ، مصحوب بفرقة موسيقية ، وصار الموكب حتى منزل "كانط" وقدموا إليه قصيدة من ستة مقاطع ينعتونه فيها بأنه "أكبر عقل على الأرض" وأنه تفوق كثيرا على أفلاطون ونيوتن . ومن بين ما ورد فيها :
" أمضيت أكثر من ثمانية عشر ألف يوم .
أستاذا حافلا بالمجد .

ورغم ذلك فإن عقلك يتطلع .

حافلا بالشباب — في قداسة الحقيقة العليا .

ويضئ أشد الأمور ظلاما بوضوح ساطع .

رغم تداعي غشائه الهزيل " ^(٢) .

وفي هذه الفترة ازدادت أعراض الشيخوخة عليه سوءا ، وظلت حالته الجسمية والعقلية

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١١ ، ١٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ١٣ .

تسوء يوما بعد يوم إلى أن فقد البصر تماما ، وكاد يفقد الذاكرة أيضا حتى وافته المنية عن عمر يناهز الثمانين عاما في ١٢ فبراير سنة ١٨٠٤ . وقد خرجت المدينة في موكب مهيب لتشييع جنازته ، وأطلق على الطريق الذي كان يسلكه في نزهته اليومية منذ ذلك الحين اسم "نزهة الفيلسوف" ، ونقش على قبره تلك العبارة التي وردت في خاتمة كتابه "نقد العقل العملي" والتي يقول فيها "كانط" : "شيطان يملأني إعجابا السماء المرصعة بالنجوم فوق رأسي ، والقانون الخلقى في نفسي"^(١).

ومات "كانط" ولم يتزوج وقد وهب نفسه للعمل والدراسة والبحث .
٢- مؤلفاته^(٢) :

تنقسم مؤلفات "كانط" إلى قسمين : مرحلة ما قبل النقدية ، والمرحلة النقدية .
- أما مرحلة ما قبل النقدية ، أى قبل عام ١٧٧٠ فكان اهتمامه بالعلم أكثر من الفلسفة حيث كتب عن نظرية الزلازل ، والرياح ، والجغرافيا الطبيعية ... إلخ.
- أما المرحلة النقدية فقد ظهر فيها تأثيره البالغ بالفكر الفلسفي في العصر الحديث .
واليك أهم هذه الكتب :

١- "نقد العقل الخالص" الذي ظهر سنة (١٧٨١) وظهرت له ترجمة عربية بعنوان "نقد العقل المجرد" قام بها أحمد الشيباني ، ونشرته دار الیقظة العربية في بيروت ، وهذا الكتاب الذي يقع في حدود ١١١٤ صفحة قد أحدث ثورة كبرى في عالم الفلسفة : إذ نبه الناس إلى أن الفكر ليس هو الذي يدور حول الأشياء كما كان يظن الفلاسفة السابقون ، وإنما الأشياء هي التي تدور حول الفكر لكي تصبح موضوع إدراك وعلم .
وقد حاول "كانط" في هذا الكتاب أن ينفذ إلى أعماق أعماق العقل البشري ، لكي يكشف لنا عن طبيعة المعرفة ، وشروطها وحدودها : فوصف عظمية الفكر البشري من ناحية ، وقصوره أو عجزه من ناحية أخرى .

(١) انظر : كانت أو الفلسفة النقدية . د/زكريا إبراهيم . ص ٥٤ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٣٣٩ ، ٣٤٣ .

- وبين أن حدود الفكر البشرى إنما هي نابعة من صميم طبيعة العقل ، وبالتالي فإنها حدود تفرضها عليه قوانين العقل نفسه . وبذلك يكون الكتاب تناول مشكلة المعرفة واهتم بالجانب النظرى للعقل ، محاولا البحث عن أسس وحدود هذا العقل^(١) .
- ٢- "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما" . وقد ظهرت سنة ١٧٨٦ وترجمتها الدكتور / نازلى إسماعيل حسين إلى العربية ، ونشرت في دار الكتاب العربى بالقاهرة عام ١٩٦٨ . وتعد هذه المقدمة مدخلا أوليا لفلسفة "كانط" حيث عرض فيها مشكلة المعرفة بصورة أبسط من نقد العقل الخالص .
- ٣- "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق" . وقد ظهر عام (١٧٨٥) ، ويعد تمهيدا لكتاب نقد العقل العملى ، وترجمة إلى العربية الدكتور / عبد الغفار مكاوى ونشرته السدار القومية للطباعة والنشر بالقاهرة عام ١٩٦٥ م .
- ٤- "نقد العقل العملى" . وقد ظهر سنة (١٧٨٨) وترجمه أحمد الشيباني إلى العربية ونشرته دار اليقظة فى بيروت سنة ١٩٦٦ وهذا الكتاب يتناول المشكلة الخلقية .
- ٥- "نقد قوة الحكم" . وقد ظهر سنة (١٧٩٠) . وهذا الكتاب يصور فلسفة "كانط" الجمالية والغائية النقدية ، ويهتم بالقضايا الأساسية للتقييم الوجداني للإنسان .
- ٦- "الدين فى حدود العقل الخالص" . وقد ظهر فى عام (١٧٩٣) ويحتوى هذا الكتاب على فلسفة "كانط" الدينية .
- ٧- "مشروع للسلام الدائم" . وقد ظهرت عام (١٧٩٥) وتحدث فيها عن إمكان قيام تنظيم سلمى بين الشعوب للقضاء على ما تجلبه الحروب من دمار ، وقد ترجمها إلى العربية الدكتور / عثمان أمين ، ونشرتها مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٢ .
- ٨- "ميتافيزيقا الأخلاق" . وقد ظهر عام ١٧٩٧ م .
- ٩- "التربية" . وقد ظهر عام (١٨٠٣) قبل وفاته بعام واحد .

(١) انظر : كانت أو الفلسفة النقدية . د/ ذكرى إبراهيم ص ٥٤ .

الفلسفة النقدية

الفلسفة النقدية هي تأليف من النزعة العقلية والنزعة التجريبية ، وذلك لأن كلنا النزعتين قدمت تفسيراً مشوهاً من جانب واحد لبناء المعرفة الإنسانية ومضمونه^(١).

فحاولت هذه الفلسفة على يد "كانط" أن تزيل الخلاف بينهما بتحديد دائرة لكل من العقل والتجربة ، وتقويم كل باعتبار ما يوصل إليه من الحقائق^(٢).

وذهبت إلى التمييز الدقيق بين الظواهر العقلية السابقة على كل تجربة *apriori* والظواهر التي تكتسب بالتجربة وتعتبر الأولى ضرورية لإدراك الأشياء ومعرفتها .

وبناء على هذا التمييز اعتبرت المبادئ العقلية السابقة على كل تجربة لا تدل كما كانت الحال عند "ديكارت" على طبائع بسيطة أو حقائق فطرية بديهية ، بل على المبادئ الأولية أو الصور التي يضعها العقل ليشكل بها التجربة .

ولذا قرر "كانط" أن المعاني لا تستفاد من الأشياء الحسية كما ذهب إلى ذلك الحسيون ولا من الأشياء العقلية كما ذهب إلى ذلك العقليون ، ولكن المعاني شروط أولية تتعلق بها المعرفة الحسية ، فالمكان والزمان مثلاً ليسا شيئين محسوسين وإنما هما معنيان يطبقان على الأشياء المحسوسة فيجعلان منها ظواهر^(٣).

وهناك معان أخرى أو مقولات تطبق على الظواهر فيجعل منها معارف كلية ضرورية أما التجربة ذاتها فليس فيها كلية أو ضرورية. ويرى "كانط" أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة وأن الأشياء تدور حوله لكي تصير موضوع إدراك وعلم ولا يدور حولها كما كان المعتقد من قبل^(٤).

ولذا يفسر النقديون "العلم" بأنه نتيجة اجتماع عاملين ، أحدهما صوري يرجع إلى طبيعة العقل ذاته ، والآخر مادي يتكون من الإحساسات الداخلية في الإدراكات الحسية ، فإذا

(١) انظر : الموسوعة الفلسفية المختصرة ترجمة فؤاد كامل وآخرون . ص ٢٤٦ .

(٢) انظر : مبادئ الفلسفة . رابويرت . ص ١٢١ .

(٣) انظر : كانط وفلسفته النظرية المعاصرة . د/ محمود زيدان . ص ٢٩١ .

(٤) انظر : في الفلسفة أعلامها ومعالمها . ص ١٢٣ ، ١٢٤ .

لم يوجد أحد هذين العاملين استحالة وجود علم حقيقي . إذ من المستحيل قطعاً في نظرهم أن نصل من طريق العقل الصرف إلى حقائق لها أية قيمة علمية على نحو ما يدعى العقليون ^(١) .

وبناء على هذا يرى "كانط" ضرورة الوصل بين العقل النظري والعقل العملي . فالمعرفة ليست عقلية خالصة ، وليست تجريبية خالصة ، ولكنها مزيج من العقل والتجربة . وقد قدم بذلك صورة جديدة للمذهب العقلي تصور فيها العقل على أنه باطن في التجربة وتحدث عن التجربة على أنها " التجربة المعقولة " أي التجربة مبنوثة فيها العقل ، وقد أراد بذلك أن يكون العقل مسيطراً ، على الطبيعة تماماً عن طريق ما ينشره عليها من صور وقوالب فيلغها في طياته لفا بحيث لا يستطيع أي جزء من التجربة أن يخرج عن هذه القوالب ^(٢) .

وذلك لأنه لاحظ أن إدراك العالم الحسي يقتضي القول بمبادئ لا تستطيع التجربة أن تزودنا بها ، لأنها أولية سابقة على كل تجربة (APRIORI) وهي في نفس الوقت شرط في إدراك عالم التجربة ، هذه المبادئ مقولات أو إطارات فطرية في العقل وهي التي تجعل إدراك التجربة ممكناً .

هذا ويرى "كانط" أن نقد المعرفة وظيفته أن يكشف لنا عما يجيء من خارج وما يضيفه الفكر من عنده ، وهو ما يسميه " بالترانسندنتال Transcendental " وهو المعاني الخاصة بالفكر وحده — وهو يسبق التجربة سبقاً منطقياً لا زمنياً ، وهو الذي يجعل التجربة ممكنة ^(٣) .

ولهذا سمي " كانط " فلسفته النقدية " ترنسندنتالية " ^(٤) . و"كانط" لم يقصد من نقده

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة كوليه . ص ٢٧٠ .

(٢) انظر : في الفلسفة أعلامها ومعالمها . ص ١٢٤ .

(٣) انظر : أسس الفلسفة . توفيق الطويل . ص ٣٣٥ .

(٤) أي (أصالية) وذلك " لأنها لا تحتم بالأشياء اهتمامها بطريقة معرفتنا للأشياء من حيث أنها ممكنة قبلها . وقد استعملت هذه الكلمة في الترجمات العربية بمعان أخرى ، مثل : " المتعالية " و " الجوانية " و " الشارطة " و " التحليلية " (الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٤٨) .

للميتافيزيقا البرهنة على استحالتها استحالة تامة ، وإنما أراد أن يظهر ثقات أصحابها فيما يقطعون به من دعاوى ، وينكر عليهم القيمة العملية لنتائج بحوثهم ، وإنك لتلمح فيه ، حتى وهو جاهد في نقده لهذه الفلسفة، ميلا إلى التسليم "على الأقل" بإمكان صحة بعض الفروض الفلسفية ، والاستدلال بالطرق النظرية البحتة. وهذا بالإضافة إلى أنه يدرك أن في الإنسان بفطرته حافزا لا يستطيع مغالبته ، يدفعه دائما إلى الخوض في المسائل الخارجة عن حدود التجربة ^(١).

وهو بهذا أراد أن يضع حدا "للميتافيزيقا" حتى تقوم على أساس علمي من المعرفة الصحيحة البعيدة عن الفروض غير القابلة للتحقق العقلي أو التجريبي ، ولكنه من ناحية أخرى كان يشعر بنوع من الحنين إلى الإبقاء على بعض المعاني الأساسية في "الميتافيزيقا" وسعى لذلك جهده ، لكنه لم يستطع الإبقاء عليها إلا عن طريق الأخلاق ^(٢). وذلك لأنه يرى أن الأساس الثابت الذي يمكن أن يبنى عليه البحث النظري المجرد هو الناحية الخلقية في الإنسان . ومن هذا الطريق وصل هو نفسه إلى "ميتافيزيقا الأخلاق". وهذه وجهة نظره لا تزال مقررّة إلى اليوم ، فإن فلاسفة من مدارس مختلفة يسلمون بفكرة "كانط" في إمكان الوصول إلى فلسفة ميتافيزيقية ^(٣).

وبناء على هذا ترى أن "كانط" يوجد لديه يقين في العلم والقانون الخلقى ولا يوجد لديه يقين في الميتافيزيقا . وسوف يتضح لنا هذا أكثر من عرض أهم أجزاء فلسفته وموقفه في الأخلاق والدين ، وأثره على المجتمع الأوروبي ، وأهم الانتقادات التي وجهت إليه .

(١) انظر : المدخل إلى الفلسفة . كوله . ص ٢٨٩ .

(٢) انظر : إيمانويل كنت . د/ عبد الرحمن بدوي . ص ١١٦ .

منهج "كانط" وفلسفته

أولا : منهج "كانط" :

مقدمة :

يعد النقد وسيلة من وسائل تحرير الأفكار واختبار الآراء . وهذا النقد قد يكون خارجيا ينصب على صورة الوثائق التاريخية لتحديد مدى صحتها وأصالتها ، وقد يكون داخليا يهتم بتحليل النصوص والوثائق نفسها ومقابلة بعضها ببعض^(١) .

وهذا النقد ليس منصبا على الوثائق والنصوص ، وإنما يرجع إلى كل فروع المعرفة . ويعد الاختبار والنقد بصفة عامة من بين المهام الأساسية التي تقوم بها الفلسفة ، إذ تقع على عاتق الفيلسوف في سعيه الدائب نحو المعرفة مهمة اختبار وسائلنا المعرفية حسبية كانت أم عقلية ، اختبارا من شأنه أن يبين ما إذا كانت قادرة على الوصول إلى معارف حقيقية أم لا وإلى أى مدى تصل قدراتها المعرفية ، ومدى حدود المعرفة الإنسانية بصفة عامة.

ويقوم الفيلسوف أيضا باختبار المناهج العقلية في شتى المجالات وتقييمها ، وهذا الاختبار لوسائلنا المعرفية وللمناهج العقلية المختلفة هو في الوقت نفسه نقد لهذه الوسائل والمناهج يقصد منه الوقوف على مدى كفايتها أو صلاحيتها . ولا يقتصر هذا الاختبار والنقد على المجال النظري فقط ، بل يشتمل المجال العملي أيضا ، وذلك ببحث الأسس والمعايير التي تحدد سلوك الإنسان^(٢) . ولذا كان الاختبار والنقد ومناقشة المعارف عامة من مهام الفيلسوف للوصول إلى المعارف الحقيقية والقضاء على المعارف الباطلة .

- وهذه النزعة النقدية في الفلسفة ترجع إلى "سقراط" الذي وضع منهاجا يتيح التمييز بين الحقيقة والباطل ، فمهد الطريق للمعرفة الحقبة بالقضاء على الفكرة الباطلة .

(١) انظر : المدخل إلى الفلسفة . كولين . ص ٢٨٩ .

(٢) انظر : المعجم الفلسفي مجمع اللغة العربية في مادة النقد .

(٣) انظر : تمهيد للفلسفة . د/ محمود زقزوق . ص ٢٨ . مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٧٩ .

فهو منهج نقدي في أساسه، ولذا قال: "إن النقد أساس المعرفة" (١).

- وإذا انتقلنا إلى العصور الوسطى الإسلامية نجد "الإمام الغزالي" يوصف فلسفته بأنها فلسفة نقدية لتاريخ الفكر الفلسفي بصفة عامة وتاريخ الفكر الإسلامي بصفة خاصة.

- وفي الفلسفة الحديثة نجد هذه النزعة لدى "بيكون" و"ديكارت" وأتباعهما، فقد وجه كلا منهما نقداً عنيفاً للفلسفات القديمة (٢). ويرى "برتراند رسل" أن "لوك" كان أول من طرح المشكلة النقدية رغبة منه في تطهير الأرض.

● وأساس النقد عند "كانط" هو الفحص والاختبار، ولكنه ليس اختباراً أو نقداً للكتب والمذاهب الفلسفية المختلفة، وإنما هو محاولة منهجية من أجل تعيين الحدود الدقيقة التي يصلح في نطاقها استخدام العقل كأداة للمعرفة، وفي هذا الصدد يقول "كانط" في مقدمة كتابه نقد العقل الخالص:

"لست أعني بالنقد نقداً للكتب والمذاهب، بل أعني به نقد قدرة العقل بصورة عامة بالنظر إلى كل المعارف التي يمكن أن يسعى إلى الحصول عليها مستقلاً عن كل الخبرات وبالتالي تقرير إمكان أو استحالة الميتافيزيقا بصفة عامة وتحديد منافع هذه الميتافيزيقا وإطارها وحدودها وذلك كله من حيث المبادئ" (٣).

والنقد عند "كانط" لا يقتصر فقط على مجال العقل الخالص، بل يمتد إلى مجالات أخرى فنقد العقل العملي لديه يعني فحص قيمته من حيث أنه يدبر العمل، ونقد قوة الحكم يعني امتحان العقل من حيث أنه ملكة للحكم. "ولباب النقدية القول بأن هناك استعمالاً مشروعاً صحيحاً لتصورات الفهم الخالص ومبادئه — فهي تحدد اختصاص العقل وحدوده وتلتزم شرائط كل معرفة عقلية وتبحث عن قيمة أفكارنا وأحكامنا وتصوراتنا" (٤).

(١) انظر: آفاق الفلسفة . د/ فؤاد ذكرها . ص ٢٢٥ .

(٢) انظر: في هذا البحث موقف "بيكون" و"ديكارت".

(٣) انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زفروق . ص ٢٢١، ٢٢٠ .

(٤) انظر: المعجم الفلسفي . مجمع اللغة العربية . ص ٢٠٥ .

وتعد فلسفة "كانط" النقدية نتيجة لذلك النزاع الطويل الذى دار بين العقليين من جانب والتجريبيين من جانب آخر على نحو ما رأينا مثلاً لدى "ديكارت" ومدرسته العقلية و"جون لوك" ومن سار على نهجه التجريبي .

وقد جاء فكر "كانط" يمثل جهد الذهن البشرى للتوفيق بين هذين التيارين المتعارضين فى الفلسفة . كما تعد هذه الفلسفة بصفة عامة نقطة انطلاق لكل الفلسفات النقدية التى تركزت بصمات واضحة فى تاريخ الفكر الفلسفى الحديث حتى عصرنا الحاضر^(١).

المنهج :

نجد غرض "كانط" الأول من منهجه أن يبحث عما تدركه ملكاتنا من حقيقة : أهى موجودة فى ذاتها ، أم هى موجودة فقط عندنا . وكان قصده أن يرى أى المذاهب الفلسفية حق : المذهب الواقعى أم المذهب المثالى كما كان يقصد نقد التجربة .

ومن أجل هذا صرح "كانط" بأن منهج "لوك" لا يلائم مطلقاً الغاية التى وضعها نصب عينيه ، لأنه وصف كيف يولف الذهن أفكاره . فهذا عمل وصفى ، ولا يحل مشكلة قيمة المعرفة . وهذا ما بينه "ريل" Riel فى كتابه "النقد الفلسفى"^(٢).

جرى الناس فى عصر "كانط" على ألا يروا إلا مصدرين للمعرفة : التجربة والفهم المنطقى الذى يتجلى فى مبدأ الهوية أو التناقض ، وكان "لينتز" حين صرح بأن الهوية لا يكفى أساساً لمعرفة الأشياء ، وحين أضاف إلى مبدأ الهوية مبدأ "السبب الكافى"^(٣) قد فتح مجالاً للبحث هو بين مجال المنطق الخالص ومجال التجربة.

وفى هذا الطريق سار "كانط" فوضع العقل بين الفهم الصورى الذى حلله "أرسطو" وبين التجربة التى جعلتها المدرسة الإنجليزىة فى منزلة الصدارة^(٤) ولاحظ أن الرياضيات مؤلفة

(١) انظر : فلسفة كانط . إميل بوترو . ترجمة د/ عثمان أمين ص ١٧-١٨ وما بعدها ، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٢ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٢٢ ، ٢٣ .

(٣) العلة وراء الأشياء .

(٤) انظر : فلسفة كانت . إميل بوترو . ص ٢٤ .

من أحكام تأليفية "أولانية" ، أى من قضايا ليست معطاة بواسطة التجربة : لأنها تقرر علاقات ضرورية ، ولكنها مع ذلك تضم فيما بينها حدودا لا ترد إلى التحليل المنطقي . وهذا شأن معطيات التجربة . فهذه الأحكام تنطوى على نوع من المادة المتعلقة ، وهذا العقل ليس هو بالملكة المنطقية ولا هو بالتجربة ؟ وإنما هو ملكة جديدة يدرسها في كتابه " نقد العقل الخالص " وسيكون منهجه منهج " التحليل الميتافيزيقي " . فهو ليس ميتافيزيقي خالص ، ولا منهج تجريبي خالص ، لأن كلا الأمرين فيه شئ من الصحة بشرط الجمع بينهما . فالتجربة تقدم نقطة البداية ، والتحليل الميتافيزيقي يحلل هذه المعطيات إلى عناصر لا يتوصل إليها بالملاحظة وحدها^(١) .

ومادة النظر عند "كانط" هي التجربة على العموم ، وهي مرادفة للمعرفة ، وتحليله يميز فيها بين عنصرين : مادة وصورة : وتلك هي التفرقة الأرسطية المشهورة قد استعارها "كانط" في هذا الباب ثم درس الصورة بمعنى ملكتنا العارفة فميز فيها بين "الفهم" و"الحساسية" وأخيرا ميز في الفهم بين تطبيق تلك الملكة من جهة على موضوعات في نطاق ظواهر التجربة ، ومن جهة أخرى على موضوعات تتجاوز التجربة (وهذا هو العقل بالمعنى الدقيق) ، وانتهى إلى التفرقة المشهورة بين الظاهرات وبين الأشياء في ذاتها . وعلى ذلك إذا أمعنا النظر في قيمة لفظ " التحليل الميتافيزيقي " أدركنا أن "كانط" لم يعتبر الحساسية والفهم ولا الظاهرات والأشياء في ذاتها على أنها موجودة وجودا منفصلا ، فتحليله ليس تحليلا عيانيا واقعيا .

ثم أراد "كانط" أن يدرس هذا العقل الذى تصوره وسطا بين الفهم المنطقي وبين الظاهرة المحسوسة . وهو عنده عبارة عن الملكة العارفة بمعرفة "أولانية" وهذه المعرفة ليست فطرية لأنه كان خصما للمذهب القائل بالأفكار الفطرية ، فهو يسلم بوجود الأشياء في الخارج وهذا أشبه بأن يكون مسلمة يبدأ بها مذهب . لكنه لم يوجه اهتمامه إلا إلى طبيعة المعرفة

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٤ ، ٢٥ .

التي تكون لدينا عن تلك الأشياء^(١). فيرى أن هناك نوعين من الاكتساب : قد يكون أحدهما نتيجة لمؤثرات من الخارج ، والآخر نتيجة لعمل من الداخل . فأى نوع من الاكتساب نحن بصددده ؟ وإذا فتحنا أمام مسألتى : ما هو كائن ؟ وما حقه أن يكون ؟ ولقد لجأ "كانط" لحل هاتين المسألتين بما يلي :

١- لقد لجأ أولا إلى "المنهج الافتراضى على أساس أنه يستطيع أن يهين الأذهان لحل المسألة ، وإذن فقد بدأ "كانط" من شئ واقع ، وهو أن هناك معرفة "أولانية" للأحوال الرياضية والفيزيائية للطبيعة ، ويتساءل كيف تفسر هذه الواقعة . وأخذ ينظر كيف بلغت الرياضة والفيزيكا مرتبة العلم على يد "طاليس" ... "وجاليليو" ...

يقول "كانط" : "الأولانى" هو كل قضية تفيد أن شيئا موجود على جهة الشمول والضرورة ولكن لا تكفى ملاحظة أمثال هذه القضايا في نفس لليقين بوجود عناصر "أولانية" في ذهنى ، ولا بد من إثبات هذا الوجود ، ويتم الدليل عليه إذا أثبت أن بين هذه القضايا وبين طبيعة الذهن نفسها ارتباطا ضروريا . وإيراد هذا الدليل هو القيام بما يسميه "كانط" "الاستنباط الميتافيزيقى" للصور وللتنصيرات وهذه العناصر هي المكان والزمان من جهة ، والجوهر والعلية ، والفعل المتبادل ... الخ . ومن جهة أخرى ثم امتنع قياسا على ذلك أن موافقة الفكر للأشياء خارج الفكر ، لا تعدو أن تكون افتراضا أى تفسيرا يمكننا فحسب ، وإنما الدراسة المباشرة للمكنا العارفة تستطيع أن تحيل الافتراض مذهباً مستمرا^(٢) .

٢- يرى "كانط" أنه يوجد لتصوراتنا حقيقة موضوعية ، وعلومنا الرياضية تفرض نفسها على الظواهر الحسية ، وعلومنا الطبيعية يفترض أن في الطبيعة قوانين معينة فبأى حق نحكم على ما هو غيرنا وليس منا ؟ تلك هى مشكلة "الاستنباط الترنسندنتالى" لتصورات الفهم الخالصة وتنظيمها مقولات .

(١) انظر المرجع السابق ص ٢٥ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٢٦ .

ولقد توسع "كانط" في جمع وسائل البحث والتمحيص ، فنراه يعرض الحجة على طريق الافتراض ، ثم يشرع في البرهنة المباشرة ، ويعمد إلى اصطناع المنهج البرهاني methode apodictique فيبدأ بالنظر في طبيعة عناصر التمثلات التي تكون في الحساسية ، إذ لكي أحس شيئا لا بد لي من شيء متعدد قد رتب طبقا لقوانين حساسيتي ثم ينظر في طبيعة عناصر التصورات التي تكون في الفهم .
 فلكني أفكر في شيء لا بد لي من مادة قد رتبت طبقا لقوانين فهمي^(١) .
 وبين كيف ينتج بالضرورة عن هذه المبادئ بأن تطبع الظواهر بطابع الموضوعية ، فلا توجد ذات بدون موضوع .
 وهذه البرهنة المباشرة أضاف إليها "كانط" برهنة غير مباشرة ، فذكر الدعوى المناقضة لدعواه وبين أنهما هي ذاتهما لها نتائج متناقضة ، وهذا هو ما أسماه "النقائص" (antinomies) وهي إبطال للواقعية وبالتالي تأييد للمثالية .
 وقد عمد "كانط" آخر الأمر إلى نتائج مذهبة ، فقابل بينها وبين أعم وأوثق ما وصلت إليه العلوم الوضعية ، ولذلك تجد في سلسلة مؤلفاته أن الميتافيزيقا تنزع شيئا فشيئا إلى الالتقاء بالفيزيقا^(٢) .

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٧ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٢٧ .

ثانياً: فلسفة "كانط"

مقدمة :

لقد شاهد "كانت" رأيين وقف كل منهما من الآخر على طرف النقيض، تجربة "هيوم" الشككية التي تزعم أن المعرفة المطلقة لا وجود لها ، وأن دائرة اختصاص العقل لا تتعدى التجربة . والمذهب العقلي الذي يدعى أن العقل البشري في مكنته أن يعرف كل شيء. ولكن لا المذهب العقلي ولا تجربته "هيوم" الشككية أقام الأدلة على ما يزعمه ولا أتى بتحليل جوهري لما يدعيه ، وإنما ألقى كل منهما الكلام على عواهنه لا أكثر ولا أقل فلما نظر "كانط" إلى هذين المذهبين المتعارضين ولم ير لأحدهما برهاناً مقنعاً أو حجة دامغة ، وضع فلسفته النقدية المؤسسة على المنطق المستقيم والتحليل العميق^(١) .

وتدور هذه الفلسفة من حيث موضعها حول نقطتين رئيسيتين وهما : ماذا يمكننا أن نعرف ؟ وماذا يجب أن نعمل ؟ والسؤال الأول كما يبدو منصب على نظرية المعرفة ، في حين أن السؤال الثاني يتصل بمشكلة السلوك. وهذه الثنائية واضحة لديه تمام الوضوح بدليل أن كتبه الفلسفية الهامة اثنان: "نقد العقل النظري" الذي يدرس فيه مشكلة المعرفة "نقد العقل العملي" الذي يدرس فيه مشكلة السلوك وبذا يستوعب فكرة الحق والخير اللذين يعتبران موضوع الفلسفة بوجه عام^(٢).

وتعتبر هذه الفلسفة محاولة للهروب من المذهب الذاتى المطلق عند "هيوم" الذي يزعم أن المعرفة المطلقة لا وجود لها ، ولذا سعى إلى أن يثبت للعالم الذى تدركه وجوداً خارجياً وذلك بأن أسيع على العقل القدرة على وضع القوانين التى يسير بمقتضاها هذا العلم مادامت هذه القوانين قائمة على فكرتى الزمان والمكان وكذلك على فكرة المقولات^(٣). وفيما يلى أعرض أهم أجزاء فلسفته ، وهى :

(١) انظر : الفلسفة العامة وتاريخها . د/ محمد غلاب . ج ٢ . ص ١٨٣ . سنة ١٩٣٤ .

(٢) انظر : دروس في تاريخ الفلسفة . د/ إبراهيم بيومى مذكور ، أ/ يوسف كرم . ص ٢١٣ .

(٣) المقولات : هى الروابط التى تشتمل عليها الأحكام ، وهى معان أو تصورات أولية موجودة في العقل بفطرته ، وسوف أذكر تقسيم "كانط" لهذه المقولات فيما بعد .

١- المعرفة :

أ- الميتافيزيقا :

إن السبب الذي أدى بـ "كانط" إلى العناية بالمشكلة الميتافيزيقية هو ما لاحظته في عصره من قيام الكثيرين من الفلاسفة الأنطولوجيين وغيرهم ، من إقامة القواعد الميتافيزيقية على مبادئ تأملية محضة غير قابلة للنقد الحق ، كما كان الفلاسفة العقليون التوكيديون يستخدمون المنهج الاستنباطي لإقامة علم الوجود من حيث هو وجود وكأن في وسع العقل أن ينتقل بسهولة من (الممكن) إلى (الموجود) أو من (فكرة الله) إلى " تقرير وجود الله " كما فعل "فولف" مثلاً^(١) حين استعان في إثباته لوجود الله بالدليل الأنطولوجي المعروف ، وكأن الوجود في نظره هو جزء لا يتجزأ من الماهية. فاهتم بالميتافيزيقا اهتماما كبيرا لإقامتها على أساس منطقي علمي مقنع ، بالرغم من إيمانه بأنه مجرد كونها (وراء الطبيعة) يعني استحالة إخضاعها للمقاييس الطبيعية المألوفة في سائر العلوم (الفيزياء والرياضة) وهذا بالذات ما دعا البعض إلى القول بأن فلسفة "كانط" تقود إلى ما رفض هو الاعتراف به مسبقاً^(٢). فحاول أن يمسك السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم في المستقبل خالية من الأخطاء . فهو لم يرد بكتابه (نقد العقل المجرد) أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً إيجابياً ، بل أراد أن يتخذ منه أداة تعينه على كشف الطريق السوي للبحث الميتافيزيقي المنتج . ولذا فقد نشر آراءه هذه في عدد من الرسائل والمقالات والكتب ، منها "حول فشل كل محاولة فلسفية في مضمار الربوبية" (سنة ١٧٩١) و "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً" (سنة ١٧٨٣) و "أحلام راء مفسرة على ضوء أحلام الميتافيزيقا" (سنة ١٧٦٦) و "محاولة من أجل إدخال مفهوم الكميات (أو المقادير) السالبة في الفلسفة" (سنة ١٧٦٤)^(٣).

(١) انظر : كانت أو الفلسفة النقدية .د/زكريا إبراهيم . ص ١٨ ، ونقد العقل المجرد ص ٣٤.

(٢) انظر : كانت أو الفلسفة النقدية . ص ٢٢٠، ٢٢١ والموسوعة الفلسفية المختصرة . ص ٢٤٦ .

(٣) انظر : كانت (ملامح عن حياته و أعماله الفكرية) . د/ عماد عبد السلام . ص ١٦ . دار الشؤون الثقافية العامة .

وهذا حاول "كانط" دائماً الإجابة على السؤال التالى "كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة بوصفها علماً؟" وكان جوابه فى فصل عقده بهذا الاسم فى كتابه المهم "مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً" بتلخيص بأن الميتافيزيقا كاستعداد طبيعى للعقل تكون واقعية" ، ويعنى بهذا أنها ممكنة إذا أريد بها تحليل القضايا العملية تحليلاً ينتهى إلى تحديد أبعادها ، وإبراز الفروض التى تستند إليها تلك القضايا " إما بالنظر إليها فى ذاتها فقط فإنها تكون جدلية وموهمة " وهكذا جعل "كانط" الميتافيزيقا مستحيلة على العقل التأملى النظرى ، إذا أريد بها البحث فى فوق التجربة البشرية ، وكلما زاد المرء اقتراباً من آراء "كانط" أدرك أنه ينتهى تدريجياً إلى اعتبار الميتافيزيقا مجرد تحليل للقضايا العلمية أى أنه يمنحها معنى سلبياً مجرداً إياها من فعاليتها الإيجابية السابقة ، منكرًا بأن البحث فيها بذاتها يمكن أن يؤدى إلى جديد .

ومن هنا فإن الموضوع الرئيسى الذى يدور حوله النقد الكانطى إنما هو الفصل فى مشكلة إمكان قيام الميتافيزيقا ، أو استحالة قيامها بصفة تامة ، مع الاهتمام بتحديد أصل هذا العلم ، ومداه ، وحدوده على أسس عقلانية واضحة. ولذلك اعتبر الحديث فى الموضوعات الميتافيزيقية الثلاثة ، وهى الله والحرية والخلود أمراً ممكناً ، لكن "إمكانه" لا يمكن إلا عن طريق الضرورة الخلقية ، ذلك لأن العقل النظرى لا يمكنه مجاوزة حدوده بغير أن "يطوح بنفسه فى الظلام و المتناقضات" (١).

وبناء على هذا يرى "كانط" استحالة التوصل عن طريق الميتافيزيقا إلى المعرفة عن طريق العقل النظرى ، وإن أى محاولة لإقامة معرفة ميتافيزيقية على أساس فلسفى هى محاولة فاشلة ليست لها قيمة ، وذلك لأنه لا يصح فى القضايا الميتافيزيقية شئ من الأحكام التركيبية الأولية والأحكام التركيبية الثانوية كما سيأتى (٢). وبناء على ذلك فإن "الميتافيزيقا بوصفها علماً لم توجد حتى يومنا هذا" (٣).

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٨ ، ١٩ .

(٢) انظر : فلسفتنا . محمد باقر الصدر . ص ١٢٩ . دار التعاون للطبوعات . الطبعة الثالثة عشر سنة ١٩٨٢ .

(٣) انظر : رولد المثالية . د / عثمان أمين . ص ٩٧ وما بعدها .

لكن الميتافيزيقا كاستعداد طبيعي للعقل أمر واقعي ، ولا ينتظر من العقل الإنسان أن يعدل تماماً عن البحوث الميتافيزيقية ، كما يقرر " كانط " ذلك في مقدمته لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً^(١). وعنوان كتابه هذا يدل دلالة واضحة على أنه غير رافض للميتافيزيقا وإنما يريد إقامتها على دعائم متينة بحيث تكون علماً . وإذا كان العدول كلية عن الميتافيزيقا يعد أمراً مستحيلاً فمن الواجب إذن كما يقول "كانط": أن نحاول في النهاية نقد العقل المجرد نفسه ، أو إذا تصادف وجود أى نقد له فلنمتحنه ولنضعه تحت اختبار كلي ، لأننا لا نجد أماناً وسيلة أخرى لإرضاء هذه الحاجة الملحة التي تفوق مجرد الرغبة في العلم^(٢).

ب - الأحكام التحليلية والتركيبية:

يرى "كانط" أن الحكم العقلي ينقسم إلى قسمين:

١- الحكم التحليلي: وهو الحكم الذي يستعمله العقل لأجل التوضيح فحسب كما في قولنا: الجسم ممتد، والمثلث ذو أضلاع ثلاثة. فإن مرد الحكم هنا إلى تحليل مفهوم الموضوع (الجسم أو المثلث) ، واستخراج العناصر المتضمنة فيه كالامتداد المتضمن في مفهوم الجسم ، والأضلاع الثلاثة المتضمنة في مفهوم المثلث - وردها إلى الموضوع. هذه الأحكام التحليلية لا نتحفنا بمعرفة جديدة للموضوع ، لأن المحمول متضمن في الموضوع ولا تقوم إلا بدور التفسير والتوضيح . وتهتم الميتافيزيقا بالأحكام التحليلية، أى الشروح والتفاسير للمفاهيم الميتافيزيقية ، وهذه الأحكام ليست من المعرفة الحقيقية بشئ^(٣).

٢- الحكم التركيبي: وهو الذى يزيد محموله شيئاً جديداً على الموضوع ، كما في قولنا: الجسم ثقيل ، والحرارة تمدد الفلزات ، و $4 = 2 + 2$ فإن الصفة التي تسبقها على الموضوع في هذه القضايا ليست مستخرجة منه بالتحليل ، وإنما تضاف فتنشأ بسبب ذلك معرفة جديدة لم تكن قبل ذلك . والأحكام التركيبية ، تارة تكون أحكاماً أولية ، وأخرى تكون أحكاماً ثانوية :

(١) انظر : مقدمة لكل الميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علماً . كانط . ترجمة : د/ نازلي إسماعيل. ص ٢١٢، ٢٠٩ دار الكتاب العربى سنة ١٩٦٨.

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٢١٣ .

(٣) انظر : فلسفتنا . محمد باقر الصدر. ص ١٢٦ ، ١٣٠ .

أ- الأحكام التركيبية الأولية : هي الأحكام الثابتة لدى العقل قبل التجربة كالأحكام الرياضية، مثل قولنا : " الخط المستقيم أقرب مسافة بين نقطتين"^(١) يعد قضية تركيبية لأن تصورنا للمستقيم ، لا يشمل على أى معنى من معانٍ العظم ولا يختوى إلا على معنى الاستقامة . ومثل القضية الرياضية التى تقول $١٢ = ٥ + ٧$ ، إذا نظرنا إليها عن كتب فإننا نلاحظ أن تصور مجموع سبعة وخمسة لا يختوى على أى شئ آخر غير اجتماع العددين فى واحد ، بينما لا نفكر على الإطلاق فى ماهية هذا العدد الواحد الذى يختوى على العددين الآخرين . ويمكن إدراك ذلك بصورة أكثر وضوحاً كلما استخدمنا أعداداً أكبر^(٢) . وعلى هذا يرى "كانط" أن الموضوعات الرياضية من إنشاء العقل والذهن الإنسانى بشكل محض ، فمثلاً يفرض ذهن أموراً من قبيل الدائرة والمثلث والمربع وغيرها ثم يعين لها خواص معينة ، ولما كانت هذه المواضيع صنعة العقل نفسه فكل حكم يصدره العقل عليها حينئذ لابد أن يكون يقيناً .

ويزعم "كانط" أن منشأ ظهور المفاهيم الرياضية هو الفطرة ، وهو لا يعتقد بأن منشأها الحس والتجربة على العكس من الفلاسفة القائلين بالمنشأ الحسى للمفاهيم الرياضية . وتشمل نظرية "كانط" فى الرياضيات على جهتين :

الأولى : إن الكميات - التى هى موضوعها الرياضيات - ليس لها وجود خارجى ووجودها ذهنى فحسب .

الثانية : إن المفاهيم الرياضية تنشأ من العقل بلا وساطة وهى لا تعتمد على الحس إطلاقاً^(٣) .

وعلى هذا فالأحكام العقلية فى الرياضيات كلها أحكام تركيبية أولية سابقة على التجربة لأنها تعالج موضوعات فطرية فى النفس البشرية . فالهندسة تختص بالمكان ، والحساب موضوعة هو العدد ، والعدد عبارة عن تكرار الوحدة ، والتكرار معناه التعاقب والتتابع

(١) انظر : المرجع السابق .

(٢) انظر : مقدمة لكل ميتافيزيقا . كانط . ص ٥٦ وما بعدها .

(٣) انظر : أسس الفلسفة الطباطبانى . ص ٢٠٦ .

وهذا هو الزمن في مفهومه الفلسفي عند "كانط" ، و إذن فالقطبان الرئيسيان اللذان تدور حولهما المبادئ الرياضية هما المكان والزمان. والمكان والزمان في رأى "كانط" صورتان فطريتان في الحساسية الصورية للإنسان ، أى أن صورتهم موجودتان في الحس الصورى بصورة مستقلة عن التجربة ، وينتج من ذلك أن كل ما نعزوه لأشياء من أحكام متعلقة بمكانها أو زمانها فهو مستمد من فطرتنا ، ولم نعتد فيه على ما أتانا من الخارج بواسطة الحس . وعلى ذلك فكل القضايا الرياضية مشتقة من طبائع عقولنا ، بمعنى أننا نحن خلقناها بأنفسنا ولم نستوردها من الخارج إذ هى تدور حول الزمان والمكان الفطريين. وهذا تصبح الرياضة والمبادئ الرياضية ممكنة المعرفة ، وتصبح الحقائق الرياضية حقائق يقينية مطلقة فلا تتسع في الميدان الرياضى للخطأ أو التناقض ، ما دام الميدان الرياضى هو الميدان الفطرى للنفس ، وما دامت قضاياها منشأة من قبلنا وليست مقتبسة من واقع موضوعى منفصل عنا لنشك في مدى إمكان معرفته واستكناه سره^(١).

وعلى هذا فالأحكام الرياضية كلها - في نظر "كانط" - أحكام تركيبية أولية من إنشاء العقل وليست تجريبية لأنها تحتوى على ضرورة لا يمكن استخلاصها من التجربة. ولما كانت الأحكام التركيبية الأولية أحكاما مستقلة عن التجربة فلا تصح إلا على الموضوعات المخلوقة للنفس بصورة فطرية وجاهزة في الذهن بلا تجربة كموضوعى العلوم الرياضية من الزمان والمكان ، وليست الأشياء التى تتناولها الميتافيزيقا - وهى الله والنفس والعالم - كذلك ، فإن الميتافيزيقا لا تعالج أمورا ذهنية ، وإنما تحاول البحث عن أشياء موضوعية قائمة بنفسها^(٢).

ب - الأحكام التركيبية الثانوية : هى الأحكام الثابتة في العقل بعد التجربة ، مثل الحكم بأن ضوء الشمس يسخن الحجر ، وإن كل جسم له وزن^(٣). فهى تعالج موضوعات تجريبية كموضوعات العلوم الطبيعية التى تدخل في الميدان التجريبى ، ولذلك صارت ثانوية باعتبار احتياجها إلى التجربة .

(١) انظر : فلسفتنا . محمد باقر الصدر . ص ١٢٧ ، ١٢٨ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٢٩ ، ١٣٠ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١٢٦ .

يرى "كانط" أن الذهن لا يدرك من الطبيعة إلا ظواهرها وهذه الظواهر هى موضوع العلوم الطبيعية ، ولذلك كانت الأحكام فيها تركيبية ثانوية لأنها تركز على درس الظواهر الموضوعية للطبيعة ، وهذه الظواهر تدرك بالتجربة . وإذا أردنا أن نحل هذه الأحكام التركيبية الثانوية من قبل العقل ، وجدناها مركبة فى الحقيقة من عنصرين : أحدهما تجريى ، والآخر عقلى . أما الجانب التجريى من تلك الأحكام العقلية فهو الإحساسات المستوردة بالتجربة من الخارج ، بعد صب الحس الصورى لها فى قالب الزمان والمكان . وأما الجانب العقلى فهو الرابطة الفطرية التى يسبقها العقل على المدركات الحسية ليتكون من ذلك علم ومعرفة عقلية ^(١) .

وهذه المعرفة الإنسانية عنده متعلقة تعلقاً أصيلاً بتكوين العقل البشرى الذى لا يمكنه الوصول إلى معرفة المطلقة . يقول "كانط" فى المدخل إلى كتابه " نقد العقل الخالص" : تبدأ كل معرفتنا بلا شك من الخبرة لأنه كيف تستيقظ ملكة معرفتنا وتؤدى عملها ما لم تؤثر الأشياء على حواسنا ... ليس لدينا معرفة سابقة زمنياً على الخبرة ، ومن الخبرة تأتى كل معرفتنا . لكن بالرغم من أن معرفتنا تبدأ من الخبرة فلا يلزم أنها مشتقة جميعاً من الخبرة إذ تتألف معرفتنا - حتى التجريبية منها - مما نستقبله من انطباعات ومما تضيفه عقولنا من ذاتها... ^(٢) .

وبهذا يتفق "كانط" مع "هيوم" والتجريبيين فى القول إن كل معرفة إنما تبدأ من التجربة ولكنه أضاف إلى هذا أن من الواجب التمييز بين ما ينتج المعرفة بالفعل والصورة التى تتخذها تلك المعرفة . وعلى ذلك ، فرغم أن المعرفة تنشأ عن طريق التجربة ، فإنها لا تستمد منها وحدها . أى أن التجربة الحسية شرط ضرورى للمعرفة ، ولكنها ليست شرطاً كافياً لها . فالصورة التى تتخذها المعرفة ومبادئ التنظيم التى تحول المادة الخام

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٢٨ .

(٢) انظر : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين . د/ عمود زيدان . ص ٥٥ ، ٥٦ .

للتجربة إلى معرفة، هي ذاتها لا تستمد في رأى "كانط" من المعرفة. فالمعرفة إذن مزيج من الذاتية والموضوعية. فهي ذاتية في صورتها، وموضوعية في مادتها، لأنها نتيجة التوحيد بين المادة التجريبية المستوردة من الخارج وإحدى الصور العقلية الجاهزة فطريا في العقل. فنحن نعرف - مثلا - أن الفلزات تتمدد بالحرارة، وإذا أخذنا هذه المعرفة بشئ من التحليل تبين أن موادها الخام وهي ظاهرة التمدد في الفلزات وظاهرة الحرارة، جاءت عن طريق التجربة ولولاها لما استطعنا أن ندرك هذه الظواهر. وأما الناحية الصورية في المعرفة أى سببية إحدى الظاهرتين للأخرى فليست تجريبية، بل مردها إلى مقولة العلية التي هي من مقولات العقل الفطرية، فلو لم تكن غلثك هذه الصورة القبلية لما تكونت معرفة^(١). كما أننا لو لم نحصل على المواد بالتجربة لما تحققت لنا معرفة أيضا. فالمعرفة توجد بتكيف العقل للموضوعات التجريبية بإطاراته وقوابله الخاصة، أى مقولاته الفطرية إلا أن العقل هو الذى يتكيف وأن إطاراته وقوابله هي التى تتبلور تبعا للموضوعات المدركة. فالعقل في ذلك نظير شخص يحاول أن يضع كمية من الماء في إناء ضيق لا يسعها، فيعمد الماء فيقلل من كميته ليتمكن وضعه فيه بدلا من أن يوسع الإناء ليستوعب الماء كله. وهكذا يتضح الانقلاب الفكرى الذى أحدثه "كانط" في مسألة الفكر الإنسانى إذ جعل الأشياء تدور حول الفكر وتبلور طبقا لإطاراته الخاصة، بدلا عما كان يعتقد الناس من أن الفكر يدور حول الأشياء ويتكيف تبعا لها^(٢).

وهذا يعنى أن الذهن عند "كانط" هو الذى يجعل الأشياء مطابقة لإدراكه، ولذا لا يعنينا أن تكون إدراكاتنا الفعلية مطابقة لواقع الأشياء أولا تكون، لأننا لا نستطيع أن نحيط علما بذلك. وإنما الذى نعلمه هو أننا ندرك الأشياء كما يقتضيه وضع عقولنا^(٣).

(١) انظر: حكمة الغرب. برتراند رسل. ج ٢. ص ١٥٨.

(٢) انظر: فلسفتنا. ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) أسس الفلسفة. الطباطبائى. ص ٢٠٩.

فإدراك الموضوعات عند "كانط" ينبغي أن يتم وفقاً لطبيعة عقولنا ، وهذه الموضوعات كما تظهر لنا هي "ظواهر" تتجلى لعقولنا. لكن لا يقصد من ذلك أنها مجرد أوهام ولكن يقصد أنها المظاهر التي تتجلى لنا عليها الأشياء فهناك إذا وراء الظاهرة أى الشئ كما يتجلى لنا ، يوجد "الشئ فى ذاته" الذى ليست الظاهرة غير كيفية تجلية فى عقولنا^(١). أى أننا لا نعرف الأشياء كما هي فى ذاتها ، ولكن فقط كما تظهر لنا . "وكانط" يريد بهذا أن يقول : إننا لا نستطيع بالحواس أن نعرف الأشياء كما هي فى ذاتها وليس فى هذا إنكار لحقيقة موضوعات التجربة ، فهي موجودة ولكننا لا نعرف منها غير الظواهر التى تبدى عايتها وهنا يميز "كانط" بين الظاهرة *Erscheinung* وبين "المظهر" *schien* ومذهب "كانط" فى المعرفة يحول كل معرفة إلى ظاهرة لا إلى مظهر .

وبناء على ما سبق نجد أن "كانط" وضع حداً فاصلاً يميز به المعرفة ، وهو يتكون من عنصرين :

١- الشئ فى ذاته : وهو الواقع الخارجى دون أى إضافة من ذاتنا إليه. يأتى من العقل وهو سابق على التجربة ، وهو "صورة" المعرفة . والصور السابقة على التجربة تتألف من ثلاثة أنواع :

(أ) صور الإحساس وهى المكان والزمان .

(ب) صور الفهم وهى المفاهيم التى يدعوها "كانط" بـ "المقولات" والتى تستخدم فى ربط الظواهر وتوحيدها .

(ج) أفكار العقل الذى هو ملكة المبادئ التى يفضلها ، يعيد العقل قواعد الفهم إلى الوحدة . ولكن إلى جانب هذا الاستعمال المنطقى توجد للعقل وظيفة أخرى خاصة به وهى التى تسمح له بمتابعة التوحيد إلى ما وراء كل تجربة ممكنة وبالصعود نحو المطلق وبما يسوغ فكرة النفس ، وفكرة الكون ، وفكرة الإله التى هى المثل الأعلى للعقل

(١) انظر : مدخل جديد إلى الفلسفة د / عبد الرحمن بدوي ص ١٢٤ . وكالة المطبوعات الكويت . الطبعة الثالثة ١٩٩٧م

الخالص . وكل هذه الفكر حقيقة عندما لا تعبر إلا عن الحاجة الذاتية إلى وحدة العقل البشرى ، ولكنها تكون وهمية عندما تتحول إلى حقائق موضوعية لأنها صور بلا مادة . وقد أعلن " كانط " أنه لا توجد معرفة حقيقية إلا باجتماع عنصرى المعرفة : المادة الآتية من الأشياء عن طريق الحواس ، والصور الآتية من العقل ^(١) .

٢- الشئ لذاتنا : هو المزيج المركب من الموضوع التجريبي ، والصور الفطرية القبلية التى تتحدد معه فى الذهن . وهو " مادة " المعرفة الآتية من الأشياء عن طريق الحواس . وينكر " كانط " الرعة التجريبية التى تنكر كل شكل صوري ، وترى فى العقل مجرد قابل . وعنده أن العقل هو الذى يفرض قوانينه على الأشياء وهذه القوانين هى :

أ- الزمان والمكان .
ب- المقولات ^(٢) .

وهى المبادئ الأولية العامة التى توحد بين الظواهر وتقيم ضروب الترابط بين الأشياء وتوحد بينها علاقات كلية ضرورية وتجعل التجربة ممكنة بصفة عامة . وهذا تتحول المدركات الحسية إلى مدركات عقلية . وهذا يعنى أن العقل ليس أداة سلبية منفصلة وإنما هو أداة فعالة تتلقى التجربة فتقوم بتبويبها وتنظيمها وصياغتها فى فكر منسجم حتى تصير علما ^(٣) . وإمكان التجربة ذاته متوقف على هذه المبادئ الأولية . فالتجربة نفسها - كما يقول " كانط " : "تحتاج إلى هذه القوانين لأنها الأساس القبلى الذى يقوم عليه إمكانها

(١) انظر : " المعرفة عن مفكرى المسلمين د/ محمد غلاب . ص ٦٨

(٢) قسم " كانط " المقولات الإثني عشرة التى قال بها بحسب أربعة اعتبارات الكم ، والكيف ، والإضافة ، الجهة . فكانت لوحة المقولات كما يلى :

الكم	الكيف	الإضافة	الجهة
الوحدة	الواقع	الجوهر والعرض	الإمكان
الكثرة	السلب	العلة والمعلول	الوجود
الشمول	التحديد	التبادل	الضرورة

(٣) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، زكى نجيب محمود ص ١٧٩ ، ١٨٠ .

وإن إمكان التجربة عموماً هو إذن في الوقت ذاته قانون الطبيعة الكلي ، ومبادئ الأولى هي نفس قوانين الثانية . لأننا لا نعرف الطبيعة إلا بوصفها مجموعة من الظواهر ، أي نحن نعرفها كتمثيلات حاصلة في ذواتنا^(١) .

"ويرى كانط" أن الحس التجريسي يستورد الموضوعات التجريبية بصورة مشوشة فتشأ بذلك إحساسات متفرقة ، فالطعم الذي جاء على اللسان لا يرتبط بالرائحة التي سلكت عن طريق الأنف ، ولا باللمعة الخاضعة من الضوء التي أثرت على شبكية العين ، ولا بالصوت الذي طرق الأذن . هذه الأشياء الحسية تتوحد في قالبين موجودين في الحس بالفطرة ، وهما قالب الزمان والمكان فينتج عن ذلك إدراك حسي أو معرفة حسية لشيء معين فهذه المعرفة في مادتها مستوردة من التجربة وفي صورتها فطرية ترجع إلى الزمان والمكان . والإدراكات الحسية بدورها هي مواد خام تقدم بين يدي العقل لتتكون منها معرفة عقلية . والعقل يملك عدة قوالب فطرية نظير القوالب التي يملكها الحس ، فيصب تلك المواد الخام في القوالب ، ويلورها في تلك الإطارات فتحصل المعرفة العقلية . وهكذا تكون الأشياء المحسوسة مركبة من مادة أدركت بالحس ، وصورة زمانية ومكانية أنشأها الحساسة الصورية ، أي الحساسة التي تخلق الصورة الموحدة للإحساسات المختلفة . وتتألف الأشياء المعقولة أيضاً من مادة وهي الظواهر التي تصوغها الحساسة الصورية في إطار الزمان والمكان ، وصورة وهي القوالب التي ينشئها الفهم الصوري ويوجد بها تلك الظواهر^(٢) . وقد أعلن "كانط" أنه لا توجد معرفة حقيقية إلا باجتماع العنصرين التاليين وهما: مادة المعرفة الآتية من الأشياء عن طريق الحواس ، وصورتها الآتية من العقل . وتبعاً لهذا فإن المعرفة نسبية إذا لا يستطيع الإنسان أن تعرف الأشياء في ذاتها noumenes ، وإنما نعرف فقط الظواهر phenomenes ، أي الأشياء كما تظهر لعقلنا من خلال هذه القوانين .

(١) انظر : مقدمة لكتـ ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما . كانط . ترجمة . د/نازلى إسماعيل . ص ١٣٣ .

(٢) انظر : فلسفتنا . محمد باقر الصدر . ص ١٢٦ ، ١٢٧ .

وفكرة "الشيء في ذاته" التي تمسك بها "كانط" تتضمن بالضرورة أن المعرفة نسبية إذ تجعل المعرفة خارج نطاق قدرة الإنسان ولا تقر له بإدراك الظاهرة .

ولما كانت الأشياء في ذاتها غير قابلة لأن تعرف ، فإن الميتافيزيقا التقليدية أو الكلاسيكية أى الموجود في ذاته أو العلة الأولى ، أو العلة الغائية غير ممكنة ، لأنها تبحث في الأشياء ولا يمكن بلوغها . وذلك لأنه للحكم على الشيء في ذاته لابد أن نعاينه ونحن لا نعاين إلا ما هو محسوس . ولهذا فمن المستحيل تجاوز ميدان المعطى التجريبي^(١) .

أن المعرفة الإنسانية الممكنة عند "كانط" هي : نسبية وموضوعية .

نسبية : لأنها تتعلق بتكوين العقل الذي يفرض قوانينه على الأشياء ، فلو أن هذا التكوين كان على نحو آخر لكان العلم أيضا على غير ما هو عليه ، لأننا لا نعرف الأشياء من حيث ذاتها بل نعرفها كما تتمثل في عقولنا صورة الأحداث . وهذا يستلزم أن تكون كل المعارف الإنسانية نسبية ، نظرا لعقول مختلفة ويوجد بينها تفاوت في الإدراك . وقد يؤدي هذا بدوره إلى الشك .

وموضوعية : لأن قوانين العقل هي المبادئ التي بفضلها كانت التجربة ممكنة وهي قوانين جميع الأفكار ، ولها قيمة عامة ، ومن هذه الجهة كان العلم الذي تسمح به حقيقتا لأن الحقيقة لا يمكن أن تكون اتفاق المعرفة مع الأشياء التي لا تدرك في ذاتها ، وإنما هي اتفاق المعرفة مع القوانين العامة للعقل^(٢) .

وعلى هذا فقد انتهى "كانط" إلى استحالة حصولنا على أية فكرة عن الأشياء في ذاتها لأنها عندما نعرف أى شيء فإننا نضعه داخل صور حدسنا ومقولات فهمنا وبهذا نغير معالمة . وهكذا أصبح العالم المعقول غير معروف عند "كانط" أو لم يعد معروفا في نظر العقل النظري بمعنى أصح . والعالم الذي نعرفه بالفعل هو عالم تجربتنا أى العالم القائم في

(١) انظر : مدخل جديد إلى الفلسفة . د/ عبد الرحمن بدوي . ص ١٢٦ .

(٢) انظر : المعرفة عند مفكرى المسلمين . د/ محمد غلاب . ص ٤٨ .

مكان وزمان ، والذي تترايط أجزاءه ، تبعاً لقانوني العلية والجوهر . ولكن عندما نقول إننا نعرف هذا العالم فإننا لا نعي أن هذه المعرفة قد تحققت بوساطة الإحساسات كما يقول التحريبيون ، أو اعتماداً على الأفكار الفطرية - كما يذكر " أفلاطون وديكلرت " - ولكن ما نعيه هو أننا نحن الذين أنشأنا هذه المعرفة فعلاً . ومن ثم استبعاد القول بأن التجربة تفسر العقل لأنها من إنشائه فانتهي "كانط" إلى أن المعرفة من صنع الإنسان ^(١) . ويعلق "جان فال" على موقف "كانط" القائل بأن معرفتنا الممكنة ، بالظواهر ، من صنع وإنشاء الإنسان وحده بقوله : " هنا حل الإنسان محل الله . فالمواطن أو المواطن للكلسي أو العالمي - كما يمكن القول - قد أصبح ملكاً . فهي إذن ليست ثورة كوبرنيقية في الميتافيزيقا ، بل ثورة ١٤ يولييه فيها " ^(٢) .

فهذه المعرفة رغم كونها على الدوام معرفة جزئية ، اختيارية ، إلا أنها تنظم الوقائع في علاقتها بمطالبنا ومقتضياتنا واحتياجاتنا . هذه المعرفة ليست تزويراً للحقيقة ، ولكنها معرفة محدودة في بعض النواحي التي توصلنا إليها . إن العالم يكشف لنا باستمرار عن مظاهر وإمكانيات جديدة . إن العالم على الطراز الكانطي الدقيق سوف يحصر كل ما تكشف عنه الطبيعة في نطاق المقولات القائمة ، ولن يكون عالماً يمكن حدوث أي جديد فيه . ومن ثم ، فإن تقدم المعرفة يتحقق بتعديل المقولات وتغيير وجهة النظر ، أو بما يسميه " باترفيلد " " سياسية إمساك العصا من آخرها " ، أو " وضع قبة فكرية من نوع جديد فوق رؤوسنا " .

إن عملية التقدم الفكري ، والتقدم من أي نوع ، إنما تتحقق بإحداث ثورة في المقولات ^(٣) .

(١) انظر : طريق الفيلسوف . تأليف : جان فال . ترجمة : د/ أحمد حمدي محمود . ص ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٧٣ . مؤسسة سجل العرب سنة ١٩٦٧

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٧٣ .

(٣) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١٣١ ، ١٣٢ .

٢. الأخلاق :

نجد الأخلاق عند "كانط" تقوم على العقل ، ذلك لأنه لما كان العلم كلياً ضرورياً أى صادراً عن العقل ، فليزيم أن الفلسفة الخلقية لا تقوم على التجربة الظاهرة ، ولا عن حس باطن ، بل على العقل وحده ، فإن العقل هو الذى يمدنا بمعنى الواجب الذى هو الركن الرئيس فى الأخلاق .^(١)

ولما كانت الأخلاق عنده تقوم على العقل أخذ ينادى بفصل الأخلاق عن الدين وإذا فهى أخلاق مستقلة لا تحتاج إلى دعامة خارجية تؤيدها ، ويرى أن للحقائق الأخلاقية ميداناً غير ميدان الحقائق العلمية ، فلا تعارض بينهما إذن ولا اختلاف.^(٢)

• هذه الأخلاق تخضع لقوانين ثابتة وضرورية مثل قوانين الطبيعة . ونظراً لأن هذه الأخلاق معنية بما وراء الواقع فإنها تقوم على أساس من حرية الإرادة ، لأن الواجب لا يودى أداء حقاً إلا ممن توافرت فيهم إرادة قوية وحرية كاملة ، وإذا كان يقدر أوامر العقل المطلقة فلا أنه يعتقد أن الواجب الصحيح ما أملاه العقل ، وإذا كان يحدد الشخصية الإنسانية فذلك راجع إلى أنه يرى أن لغة الواجب هى لغة الإنسانية جمعاء ، وأن أوامره تشريع عام يتساوى أمامه كل الأفراد . فهو إذن يجمع فى فكرة الواجب كل هذه التواحي ويقول بنظرية هى فى آن واحد أخلاق الواجب والحرية والعقل والإنسانية.^(٣)

ولما كان العقل الإنسانى - فى نظر "كانط" - يشتمل على قوانين ، تعتمد إحداها فى تحصيل المعارف على الحس والتجربة ، ويسمىها (العقل النظرى) بينما تعتمد ثانيتهما على أفكار غير مكتسبة وقوانين فطرت عليهما نفوسنا ومتأصلة فيها ويسمىها (العقل العملى) " The Paactical Reason " .

العقل النظرى يعتمد فى إدراكه لحقائق الأشياء على الحواس والتجربة ، وكلاهما معرض للخطأ والضلال ، فهو إذن لا يصلح أن يتخذ أساساً تقام عليه الأخلاق .

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٢١٤ .

(٢) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة . د. إبراهيم بيومى مذكور ، ١ / يوسف كرم . ص ٢٢٦ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٢٢٥ .

بخلاف العقل العملى الذى يعتمد فى معرفته للحقائق على أساس فطرية تجعل منه قوة باطنية للإنسان، وجدت كاملة فيه منذ خلق وإلى الأبد وهى ما أطلق عليها اسم "الضمير". ومع فطرية هذه القوة فإن أوامرها يمكن تعليلها نظريا .

هذا الضمير لا يقيس الأعمال الأخلاقية فى ضوء ما يصدر عنه من لذة أو ألم وإنما يقيسها بمقدار ما فيها من المطابقة أو عدم المطابقة للواجب مهما جلبت لصاحبها من الآلام وخلقت من المتاعب وهذه هى "الأوامر المطلقة" التى يجب على الإنسان الإذعان لها والتقيدها .

ومن هنا نستطيع أن نحدد الخير فى هذه الحياة بأنه ليس شيئا آخر سوى الإرادة الخيرة أو إرادة الخير^(١). والإرادة الخيرة والواجب متلازمان ، وهذا يؤدى إلى أن الإرادة الصالحة مفروضة علينا إذ أن طبيعتنا ناقصة ، وبسبب هذا النقص لا تكون كل إرادة صالحة بالضرورة ، ولا تكون الإرادة الصالحة صالحة دفعة واحدة ، وذلك لأنها إرادة العمل بمقتضى الواجب دون أى اعتبار آخر . إذا كان الواجب معنى عقليا صرفا فكيف يمكن أن يكون دافعا نفسيا إلى العمل؟ يمكن ذلك بواسطة بين العقل والخس . فهناك عاطفة ليست كسائر العواطف منبئة عن مؤثرات حسية ، ولكنها متصلة اتصالا مباشرا بتصوير الواجب ، أى أنها صادرة عنه وأنه هو موضوعها : تلك هى عاطفة الاحترام . على ذلك يكون الواجب "ضرورة العمل احتراما للواجب"^(٢).

وبأدائنا للواجب نصبح أهلا للسعادة والخير الأسمى ، ولكن الحياة الدنيا فى قصرها لا تسمح بتحقيق السعادة كاملة ، فلا بد لنا أن نسلم بالخلود كى تتم السعادة المنشودة. وأخيرا تقتضى العدالة أن تكون السعادة موزعة بين الناس على حسب استحقاقهم وأدائهم لواجباتهم ، وفى هذا ما يستلزم وجود قوة عظمى تشرف على توزيع الخير والسعادة بالقسطاس بين الناس . فالواجب والخير الأسمى والسعادة تقودنا حتما إلى التسليم بالحرية ، وخلود الروح ، ووجود الله . وهذه هى دعائم الأخلاق عند "كانط"^(٣).

(١) انظر : تأملات فى الفلسفة الحديثة والمعاصرة . د/ محمد بيسار . ص ١٣٠ ، ١٣١ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

(٣) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة . د/ إبراهيم بيومى ، ١ / يوسف كرم . ص ٢٢٩ .

هذه الأخلاق ، مثلها مثل الرياضة ، تهدينا إلى العيش على اتفاق مع سير الحياة المتناغم .
وفي هذا الصدد يعلق "كانط" بقوله : " فلتسلكن كما لو كان سلوكك صادرا عن مبدأ
يصح أن يكون بإرادتك مبدأ لسلوك الناس أجمعين " .^(١)

والمبدأ الأخلاقي فطري مولود مع الإنسان ، شأنه في ذلك شأن المبدأ الرياضي فهو سابق
لتجربتنا المستمدة من حواسنا ومستقل عنها . وما هذا المبدأ الأخلاقي إلا أساس عقيدتنا
الدينية ، إذا هو صوت ضميرنا ومحور وجودنا فالسلوك الخير أمر مطلق يصدر من داخل
نفوسنا . والشفقة المتبادلة أمر واجب إذ أننا نشعر - شعورا فطريا مولودا مع ولادة
أجسادنا - بأننا مرتبطون روحيا بعضنا ببعض . فنحن نعلم بفطرتنا أننا ينبغي أن نقوم
بواجبنا . وهذا الإحساس المتبادل بالواجب ، هذا الشعور الذي يجعل من العام وحدة
قوية مترابطة متسقة ، لا يرشد عقولنا نحو موكب النجوم المتناسق فحسب ، بل هو
كذلك يلهم قلوبنا إلى السير في طريق المواءمة الصحيحة لسلوكنا في كل علاقاتنا
الإنسانية .

" سماء مرصعة بالنجوم من فوقنا ، وقانون أخلاقي في أعماق نفوسنا " - هذان هما
جانبا مبدأ واحد بعينه يؤدي بعقلنا وبعاطفتنا إلى تفهم أفضل للعالم .
فالرياضات الخاصة بالأجرام السماوية وأخلاقية وجودنا في الحياة الدنيا إن هما إلا تعبير
عن قانون إلهي واحد^(٢) .

ويرى "كانط" أن كل شيء في الطبيعة يتصرف بصورة معينة لأنه خلق هكذا وإذن فهو
لا يتصرف بغير ذلك الذي يتمشى معه . وهذا هو ما يمكن أن نقوله عن الإنسان باعتباره
ظاهرة طبيعية بحتة فهو يتبع ما تمليه عليه غرائزه ، و هو يخضع لدوافعه ويرضى رغبته لأن
طبيعته تملى عليه ذلك ، ولأن غرائزه ودوافعه تتمشى مع طبعه . لذا عندما يدرك الإنسان

(١) انظر : أعلام الفلاسفة كيف نفهمهم . تأليف : هنري توماس . ص ٢٨٦ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٢٨٣ ، ٢٨٤ .

واجبه ويعتزم القيام به بصرف النظر عما إذا كان يريد أن يعمل الواجب أولا وبصرف النظر أيضا عما إذا قام فعلا بهذا العمل أو لم يقم، لا بد من القول بأن الإنسان كما يرى "كانط" يختلف عن غيره من المخلوقات . ولكونه يختلف عن غيره يمكنه أن يتحرر من المؤثرات التي تلقى عليها الوراثة والظروف البيئية التي تحدد فيما عدا هذا تكوينه النفساني تماما كما هو حادث في تكوينه الجسماني إذ لكونه عضوا في هذا المظهر من الحقيقة يتحرر من المؤثرات المكانية الزمنية . وإذن فلكونه قادرا على أن يتصرف كعضو خلقي يؤمن بقوة وفاعلية الواجب وأن يبذل جهده وإرادته في هذا التصرف يعتبر حرا أو بمعنى أدق لا يخضع إلا لنفسه فقط . أى يخضع لما يعترف به من نظام خلقي موجود في الكون وهو يخضع له لكونه إنسانا^(١) . والباعث على فعل الواجب لا يقوم قط في الرغبة في تحقيق غاية ، بل في الإرادة نفسها ، ويجب أن يكون مجرد قانون صوري لا يستغني الواقع ولا يستمد من التجربة ، ومن ثم كان عاما مطلقا ، ويتيسر للإنسان أن يجعل قاعدة تصرفه قانونا في كل زمان ومكان^(٢) .

يقول "كانط" : "إن المعنى العام للخير والشر يجب أن لا يجرى تعيينه قبل القانون الأخلاقي (الذي يبدو كما لو أنه يجب أن يكون أساسا لذلك المعنى العام) بل يجب أن يعين فقط بعد القانون الأخلاقي وبواسطة"^(٣) .

وهذا تصطنع الأخلاق بالصيغة المطلقة أو الميتافيزيقية كما أنها تمتاز عما سواها وذلك لأن هذه الأخلاق تستند استنادا تاما على الجزء الخالص المجرد من أى تجربة منها ، وعند تطبيقها على الإنسان فإنها لا تستعير أقل نصيب من المعرفة به (أى من الأنثروبولوجيا) بل تعطيه بوصفه كائننا عاقلا قوانين قبلية ، تتطلب بالطبع من خلال التجربة ، ملكة حكم حادة ، لكي يمكن من ناحية تمييز الحالات التي يستطاع تطبيقها عليها ، ولكي يتيسر من ناحية أخرى أن تجد سبيلها إلى إرادة الإنسان وأن يؤثر الأثر المؤدى إلى ممارستها ذلك أن

(١) انظر : فصول في الفلسفة ومذاهبها . جود . ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) انظر : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها . ص ٢٢٥ سنة ١٩٦٧ .

(٣) انظر : نقد العقل العملي . كانط . ترجمة : أحمد الشيبان دار البقعة العربية بيروت سنة ١٩٦٦ .

الإنسان هو الكائن الذى ينفعل بالكثير من النزعات ، ويقوى حقا على إدراك فكر عملى مجرد (من التجارب والمعرفة البشرية) ولكنه لا يستطيع أن يجعلها تؤثر على مجرياته حياته تأثيرا فعالا^(١).

وعلى هذا رفض "كانط" أن يبنى الأخلاق على أساس أحكام البشر النسبية المادية لأن هذه الأحكام غير ثابتة ، ولا مطلقة (وهى تختلف باختلاف الزمان والمكان) وإنما تبني الأخلاق على أسس ثابتة مطلقة باطنية (ترى الأشياء فى ذاتها ، أى على حقيقتها) . فالفعل - فى رأى كانط يكون صالحا ، لا بسبب أن نتائجه تكون صالحة أو بسبب أنه فعل حكيم ، بل إنما يكون كذلك لأنه صادر عن إطاعة هذا الحس الباطنى بالواجب ، إنه القانون الأخلاقى الذى يصدر عن خبرتنا الشخصية ولكنه يشرع لنا بصورة استبدادية كل سلوكنا من ماض وحاضر ومقبل ، وأن الشئ الوحيد الصالح بهذا القانون العام هو الإرادة الصالحة ، وإرادة اتباع القانون الأخلاقى بغض النظر عن المكاسب أو الخسائر التى تنجم عنه ، بالنسبة لنا^(٢).

وإذا كانت الأفعال الأخلاقية صادرة عن القانون الأخلاقى الذى يصدر عن خبرتنا الشخصية ، فإن هذه الأخلاق تقوم على العقل ، وتخضع لقوانين ثابتة وضرورية وتصطبغ بالصبغة الميتافيزيقية . والدافع لها هو الإرادة وليست مرتبطة بنتائج الأفعال من لذات وألم ومنافع ومضار ، بل جعل "كانط" قيمة الأفعال قائمة فى باطنها وليس فى الغايات التى تقوم خارجها . ومن أجل هذا كان مذهبه نظرية فى الواجب لا فى الخير الذى يصيب صاحبه أو غيره من الناس.

وعلى ذلك فهو يرى أننا جميعا لدينا شعورا بالواجب ، والواجب هو القانون الذى يحدد ما ينبغى أن يكون . وإذا كانت الأخلاق عند "كانط" تقوم على العقل فإنه نوه أن

(١) انظر : تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق . كانط . ترجمة : د/ عبد الغفار مكاوى . مراجعة د/ عبد الرحمن بدوى

ص ٩ . الهيئة النظرية العامة للكتاب سنة ١٩٨٠ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت . ص ٣٥٠ .

المراد بهذا العقل ليس العقل النظري، ولا العقل العملي، لأنه يرى أنه ليس باستطاعتها توجيهنا إلى المنطقة التي نريد أن نرتادها، أي إثبات بقاء النفس ووجود الله. فبعد أن اعتبرنا العقل النظري والعقل العملي كلا على انفراد يبقى ممكناً أن ننحى إلى العقل في ذاته، إلى العقل الواحد الأعلى الذي ليس العقل النظري والعقل العملي سوى صورتيه واستعماليه. هذا العقل يستطيع أن يتناول العقل العملي في علاقته بالعقل النظري، وتقدم تفكيره ينبغي إذن أن يؤدي به إلى محاولة التأليف بين العقل النظري والعقل العملي. والتصوير الذي يحدّثه هذا التأليف، حيث يجمع العقل مبادئ الحياة الحسية ومبادئ الأخلاق هو تصور الخير الأسمى، فاجتماع القداسة والسعادة هما قوام الخير الأسمى^(١). ولكن لكي يتحقق الخير الأسمى لا يكتفى أن يكون من الميسور أن تقترب الفضيلة من القداسة اقتراباً لا حد له؛ بل لا بد أيضاً من اتفاق يزداد أحكاماً بين الفضيلة والسعادة. هنا أيضاً يكون التحقق المطلق لأمر العقل مستحيلاً؛ ولكن نستطيع أن نتصور تقدماً لا حد له نحو هذا التحقق. وهذا التقدم بدوره لا يكون ممكن التصور إلا بواسطة فعل في العالم تقوم به ذات يتحقق فيها منذ الأزل الاتحاد التام بين القداسة والسعادة. هذه الذات هي ما يسمى (الله).

يرى "كانط" أن فكرة القداسة، والسعادة، ويصور الخير الأسمى مجرد اعتقادات وهي متفقة مع نتائج نقد العقل الخالص، ملتزمة معها. وهي تعطي معنى لأفكار تؤدي بالفعل الخالص النظري إلى تصورها دون أن يستطيع إثباتها^(٢).

هذه الأخلاق ليست في حاجة إلى الفكرة القائلة بوجود كائن آخر يعلو على الإنسان حتى يكون في وسع الإنسان أن يتعرف على واجبه، كما أنها ليست في حاجة أيضاً إلى افتراض وجود باعث آخر يخرج عن حدود القانون الأخلاقي حتى يكون في وسع الإنسان أن يؤدي واجبه. ومعنى هذا أن الأخلاق ليست في حاجة إلى الدين من أجل قيام الأخلاق نفسها، بل لا بد من اعتبارها مكثفة بذاتها. عمقتضى طبيعة العقل العملي نفسه^(٣).

(١) انظر: فلسفة كانط. إميل بوترو. ص ٣٧٦، ٣٧٧.

(٢) انظر: نفس المصدر. ص ٣٧٩.

(٣) انظر: كانط أو الفلسفة النقدية. د/ زكريا إبراهيم. ص ٢١٦.

- هذه الأخلاق مجرد اعتقادات، فهي ليست اعتقادات فردية وذاتية بحتة، لأن العقل نفسه قد فرضها . ولذا فهي ملائمة تمام الملازمة لحالنا الإنساني . فلو أنه كان لدينا عن " الله " وعن بقاء النفس معرفة نظرية وتامة لكان من المستحيل أخلاقيا ألا تستبد هذه الاعتقادات بإرادتنا . فهذه الاعتقادات بمعنى ما أرفع من معارف العقل النظري . ولها أهمية أكبر من حيث أنها تتعلق بموضوعات حقيقية مطلقة في حين أن المعارف النظرية مقصورة على الحقائق الحسية والظاهرية .

ونتيجة هذا أن واجباتنا يمكن على نحو مشروع أن نتصور ، لا على أنها من إملاء العقل فحسب ، بل على أنها أوامر صادرة عن الله أو عن الكائن الأعلى . فهذه النظرية تدخلنا إذن في الدين الذي يقوم على العقل .^(١)

● باختصار نجد الأخلاق عند "كانط" خالية تماما من كل مضمون ديني، وأنها تقودنا إلى الدين ، بما هو شيء لا متجانس كله ، وجديد كله بالنسبة إلى العقل . فهي تحتوي على عنصر ديني . وجوهرها خضوع الفرد للكلية، والاعتقاد أن الطاعة للكلية هي الحرية والقرّة العليا .^(٢)

٢. الدين :

انتهينا إلى أن الأخلاق عند "كانط" تؤدي إلى الدين ، وهذه الأخلاق تقوم على العقل . إذن فهذا الدين أيضا يقوم على العقل . وهو دين عمل داخلي وأخلاقي خالص^(٣) . وذلك لأنه يريد أن يؤسس الدين على الأخلاق ، فجعل دوره عبارة عن أن يبرز فينا الأمل في أن نشارك بأفعالنا المنعزلة في ذاتها ، في تحقيق نظام أخلاقي قوامه الانسجام بين العدالة والسعادة^(٤) .

(١) انظر : فلسفة كانط . إميل بوترو . ص ٣٧٩ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٣٨٢ ، ٣٨٣ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٣٨٠ .

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ٣٨٠ .

فالدّين يعتمد على التّوازن الخلقية السّامية الكامنة في أعماق الإنسان ، ولذا يقرر أن المبادئ الأساسيّة في (العقيدة الدّينية) ليست إلاّ أموراً يفترضها (الشّعور الخلقى) في الإنسان.^(١) ولذا حاول أن يثبت وجود الله ، وذلك بإقامة براهين تقوم على قوانين عقلية حقيقية مستمدة من الأخلاق .

فظهر له أول بحث في هذا الموضوع سنة ١٧٦٣م بعنوان " الدّعماء الوحيدة الممكنة للبرهنة على وجود الله " حاول فيها أن يهدم بعض المعتقدات التي كان " فولف " قد أقامها في ميدان اللاهوت الغائى أو الطّبيعى^(٢) ، فكان هذا البحث بمثابة إعلان لتخلّص "كانط" من فلسفة " فولف " .

وقد طور "كانط" آراءه هذه وبلورها في فصول خاصة عقدها في كتابه "نقد العقل المجرد" (الصادر سنة ١٧٨١) حيث أكد على استحالة البرهان الأنطولوجى (الميتافيزيقى الخفى) على وجود الله، معتبرا أن فكرة وجود الله هي كمال لا يمكن بلوغه ، وأنّها "فكرة محضة لم تبرهن الواقعة الموضوعية. كما أنه رفض في الفصول التالية جميع البراهين التي كان الفلاسفة قد توافقوا عليها ، كالبراهين التأمليّة ، والغائية ، والاستشراعية^(٣) .

وهذا يظهر أن "كانط" شن هجوما عنيفا لا يعرف الشفقة على البراهين السابقة على وجود الله، وذلك لأنه أيقن أن العقل النظري أعجز من أن يدرك الله فضلا عن أن يبرهن عليه ، وإنما القوة الكفيلة بهذا عنده هي العقل العملي أو ما يسميه غيره بالضمير . وإذا فمصدر برهان وجود الله وغيره من البراهين على وجود النفس وخلودها هو (الأخلاق) وحدها، وذلك لأن مجرد إدراك التخلّق بالفضائل مرتبط ارتباطا وثيقا بإدراك السعادة. وهذه السعادة لا بد أن تتحقّق على يدى كائن لا يجد متصف بالكمال المطلق وبالعظمة الالّغة حد النهاية والعدالة التامة والحكمة الوافرة ، لأن الانسجام والاتساق يحتملان أن توجد السعادة كلما وجدت الفضيلة ولما كنا غير قادرين على تحقيق هذا الانسجام ، فقد

(١) انظر: تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . د/ محمد بيصار . ص ١٣٣ .

(٢) انظر : نقد العقل المجرد . عمانوئيل كنت . ترجمة . أحمد الشيبان . ص ٢٠ . دار القنطرة العربية - بيروت سنة ١٩٦٥ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٦٤٤ وما بعدها .

وجب أن يكون هناك كائن جدير بتحقيقه ، وهو لا يجدر بهذا إلا إذا خالفنا في صفات العجز والنقص فاتصف بكل قدرة وبكل كمال .^(١)

يقول "كانط" : الكائن الأسمى يبقى ، لا ريب ، بالنسبة للاستعمال التأملى المحض للعقل مثالا أعلى فقط ، ولكنه مثال أعلى بدون عيب ، ويبقى معنى عاما ينجز ويتوج كاسم المعرفة البشرية . ومع أنه لا تمكن البرهنة على حقيقته الواقعية الموضوعية ، فإنه لا يمكن رفضه بهذه الطريقة " .^(٢)

وفي سنة ١٧٩٣ م أصدر بحثا بعنوان " الدين داخل حدود العقل " فقد نقد فيه عقلية رجال الدين صراحة ، ورأى في طقوسهم المعقدة ، وبعض تصرفاتهم ما لا يتفق مع القوانين الخلقية ، وبين أن ارتكاز الدين يجب أن يكون على " العقل العملى للحس الأخلاقى " لاستحالة ارتكازه على منطق العقل النظرى (الميتافيزيقى المحض) .

وهذا البحث كان سببا في إثارة الملك "فردريك وليام" و"سلطات عليه" ، لأنهم وجدوا فيه ما لا يمكن السكوت عنه ، فمنعت نشره ، إلا أن "كانط" قام بخطوة جريئة لم تكن لتتلاءم مع سنه ، فقد أرسل كتابه إلى "ينا" (الخارجة عن سلطة بروسيا) حيث نشر هناك ، فما كان من الملك البروسى إلا أن أرسل إليه أمرا وزاريا ، يطلب فيه "تقديم الحساب فورا" والوعد بعدم "صدور أى إساءة كهذه" مع تهديد ضمنى لشخصه ، ورغم أن "كانط" أقر مبدئيا في العمل الحر ، إلا أنه وعد بالمحافظة على الصمت طيلة عهد الملك "فردريك وليام" .^(٣) مما اضطر "كانط" إلى الاعتذار للملك المذكور والتعهد بعدم الكتابة أو التعليم في الدين .^(٤)

ولم يقف "كانط" عند هذا الحد في بنائه الجديد للدين ، بل صرح بأن الدين ليس عقيدة نظرية ، بل هو فعل خلقى باطنى ، أو عبارة روحية خالصة . وهنا نراه يضع الشعور الأخلاقى في منزلة أرفع من العقائد والطقوس الشكلية أو العبادات الخارجية .

(١) انظر : الفلسفة العامة وتاريخها د/ محمد غلاب . ص ١٨٦ ، ١٨٧ .

(٢) انظر : نقد العقل المجرد . كنت . ص ٧٠١ .

(٣) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت . ص ٤٧٩ ، نقد العقل المجرد . كنت ص ٢٣ .

(٤) انظر : نقد العقل المجرد . كنت . ص ٢٣ .

فيقول: "إن كل ما قد يتوهم الإنسان أنه يستطيع عن طريقه أن يكسب رضا الله فيما عدا اتخاذ مسلك أخلاقي طيب في حياته ، إنما هو محض هذيان ديني ، أو هو مجرد عبادة زائفة لله ".^(١) فانتقد "كانط" أصحاب الديانات لأنهم أخذوا الكتب الدينية بحذافيرها واهتمامهم الخاص بضروب العبادة الخارجية ، ودراسة أحداث الدين التاريخية ، في حين أن المهم في رأيه هو فهم الروح الباطنية للدين وتفسير الكتب الدينية تفسيراً رمزياً وتحريره الدين من الاعتبارات الخارجية والتاريخية ، وهذا هو معنى قوله : " إنه لا ينبغي البحث عن الدين خارجاً عنا ، بل في داخلنا " .

بهذا حاول "كانط" تفسير الأحداث الدينية التاريخية على نحو رمزي جديد ، فنراه يفسر الخطيئة الأصلية (أو سقطه آدم) على أنها تعبير عن التعارض الأصلي القائم بين الإرادة والحساسية ، أو بين مملكة الحرية ومملكة الطبيعة ، ونراه يفسر فكرة "المسيح" أو "ابن الله" على أنها مجرد تعبير عن المثل الأخلاقي الباطن فينا... الخ .

وحين يتحدث "كانط" عن الكنيسة اللامرية فإنه يعني بها تلك "الجمهورية الأخلاقية" أو ذلك "المجتمع المثالي" الذي يكون قانون الواجب منه بمثابة الدستور ويكون الله نفسه هو المشرع الحقيقي^(٢) ويؤكد "كانط" أنه لا يوجد موضع لرموز تاريخية تفرق الناس شيعاً وأحزاباً في مثل هذا المجتمع المثالي الذي يقوم على ثبات القانون الأخلاقي . وما دام الرئيس الوحيد الذي يخضع له أفراد هذا المجتمع إنما هو ذلك الأب اللامرئي الذي يدينون له بالطاعة باعتباره المثل الأعلى للأخلاق فإن الإدمان العقلي سيكون حتماً هو الرابطة الوحيدة التي توحد شملهم^(٣) .

وهنا نجد "كانط" ينعي المسيحيين نسيانهم للرسالة التي جاء المسيح من أجلها وهي تحقيق ملكوت السماوات على الأرض . وعلى حين أن المسيح قد عمل دائماً على التقريب بين

(١) انظر : كانت أو الفلسفة النقدية . ص ٢١٨ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٢١٩ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٢٢٠ .

ملكوت السماوات ومملكة الأرض، نجد أن المسيحيين قد أخطأ وافهمه فأحلوا مملكة القساوسة محل مملكة الله^(١)

وهكذا يتصور "كانط" الدين في حدود العقل الخالص". ولهذا يرى أن في استطاعة الدين الحقيقي أن يستغنى عن العقائد والفروض الشككية ورجال الدين. ويبدو أن "كانط" لم يتردد على دور العبادة لأن الصلاة في نظره غير مجدية، وذلك لأنها تستهدف إيقاف العمل بالقوانين الطبيعية. ولم يهتم بممارسة أية فريضة دينية، على الرغم من أن الروح الدينية قد بقيت متغلغلة في قرارة نفسه^(٢). وأخيراً يبلغ الدين ما يشبه الانحراف عندما تصبح الكنيسة أداة في يد حكومة رجعية، وعندما يصبح رجالها أدوات للظلمة اللاهوتية والطغيان السياسى.

وهنا نراه يقول أن في استطاعه المرء أن يكون متديناً تديناً عميقاً، دون أن يؤمن بأية عقيدة من العقائد التي يدعو إليها دين بعينه. وليس الإنسان المتدين في رأيه سوى ذلك المخلوق الفاضل الذى يحقق في نفسه التوافق التدريجى اللازم بين العالم الحسى وقوانين العالم العقلى، أو بين النظام الطبيعى والنظام الأخلاقى. وهكذا نرى أن "كانط" قد أقام الدين كله على أساس أخلاق الواجب أو الأمر المطلق، فانتصر بذلك لنقاء الضمير واعتبر القداسة غاية قصوى، واعترف بأهمية القدوة العملية، ونادى بقصور الفرائض الشككية^(٣).

وبناء على ما سبق نجد أن "كانط" جعل الدين مجرد "اعتراف بالواجب باعتباره وصية إلهية". وجعل من طاعة القانون الأخلاقى أصل الحاجة التي يرضيها الدين.

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٢٠.

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٣) انظر : كانط أو الفلسفة النقدية . ص ٢٢١.

٤. أثر كانط على المجتمع الأوروبي

يعتبر "كانط" عملاق الفكر الأوروبي، لأنه ترك بصمات لا تمحى عبر الزمان. فغير مسار الفكر الأوروبي، ووجه الأذهان إلى دور الإنسان في تركيب المعرفة كما لفت الانتباه إلى المعرفة القبلية، فمهد بذلك لأبحاث كانت بمثابة إرهاصات لظهور العلوم الإنسانية ولتقدم العلوم التجريبية في القرن التاسع عشر^(١).

كما دفعت إلى ظهور العديد من المدارس الفلسفية والحركات الفكرية في ألمانيا وسائر بلاد أوروبا ما بين مؤيد لها ومعارض لتتأرجحها ومعدل لبعض جوانبها^(٢).

يقول "جان بول سارتر" أن لتسمية العصور بأسماء فلسفية يجعلنا نتنقل مباشرة إلى عصر جديد باسم "كانط" يلي عصر "ديكارت" و"جون لوك" كما يقول "كارل ياسبرز" بشلن "كانط" وأهمية فلسفته وأعماله النقدية :

لقد خطى "كانط" بأعماله خطوة في ميدان التفلسف لها أهميتها ومغزاها على صعيد تاريخ العالم. وربما لم يحدث شيء منذ "أفلاطون" يضاهي إنجاز "كانط" من حيث الآثار البعيدة المدى التي أسفر عنها. ليس في ميدان التقنية والسيطرة على الطبيعة، وإنما في صميم الإنسان وبالنسبة لأسلوب تفكيره ووعيه الذاتي وأفكاره ودوافعه وإرادته الطيبة^(٣) ولقد فقدت العقلية الغربية، ثقتها بالنظريات الفلسفية الجبارة وبقوانينها التطورية الشاملة: ولذا رجعت هذه العقلية إلى نقد "كانط" السابق. ففي الخمسين سنة الأولى لظهور هذه الفلسفة نجدها صادفت طائفة من التلاميذ والأتباع الذين تعصبوا لها ودافعوا عنها، ولكنهم صوروها بصورة جديدة وبدلوا فيها بحيث أصبحت لا تتفق مع الوضع الأساسي الذي قامت عليه فانصرف عنها فريق وهاجمها فريق آخر. فلم يك يفرغ "كانط" في وضع دعائم فلسفته ويظهرها للجمهور في "نقد العقل النظري" حتى أخذ

(١) انظر: مقالات الفكر الفلسفي المعاصر . د/ عبد الوهاب جعفر . دار المعرفة الجامعية سنة ١٩٨٨م.

(٢) انظر: دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود حمدي زقزوق . ص ٢٥٣.

(٣) انظر: مقالات الفكر الفلسفي المعاصر . ص ٥٠.

بعض معاصريه في معارضتها والرد عليها ، ولكن ظهر أحد تلاميذه المخلصين "فخته" (١٧٦٢-١٨١٤) الذى دافع عنه أثناء حياته ، وأعلن أنه سيتم ما بدأ ويسير على نهجه^(١) ، وأما "هيجل" (١٧٧٠-١٨٣١) فقد أخذ عن تلميذه "كانط" بين النظرى والعملية أولوية العمل ، بالمعنى الأصلى للكلمة . ولهذا السبب أولى اهتماما كبيرا للتاريخ و الطابع التاريخي لكل نشاط لكل نشاط بشرى و المنهج الجدلى عنده ترجع بعض جذوره إلى "كانط" ، "فخته" ، "شلتج" . ففى كتابه عن المنطق الذى يرادف الميتافيزيقا ، يندرج تحت المنطق عرض للمقولات التى تنسج الواحدة من الأخرى فى عملية دياكتيكية تنتقل من الوضع Thesis إلى نقيضه Antithesis ثم إلى المركب Synthesis .

ولا شك أن هذه الفكرة مستوحاة من مناقشة "كانط" للمقولات وقد كانت نقطة البداية فى العرض الذى قدمه "هيجل" شأنه شأن "كانط" هى مقولة الوحدة . ولكن "هيجل" "سار بعد ذلك فى طريقه الخاص وشيد سلسلة طويلة اعتباطية إلى حد ما من المقولات ، حتى وصل إلى الفكرة المطلقة ، وعند هذه المرحلة نكون قد درنا دورة كاملة وعندنا إلى الوحدة.^(٢)

لقد مهد "بيكون" بهذا المخطط العام ، مخطط الطريقة الاختبارية ، وباستعراضه للعلم من المبادئ حتى الملاحظات الفردية ، وتصنيفه المعارف ، هذا التصنيف الذى مهد السبيل لموسوعة "أوجست كونت" وتركيبه ، وبفكرته الإيجابية فى البحث المبني على اختصاص العمل وتعاون الباحثين وأصحاب المذاهب والاختباريين من جميع الناس .

لقد مهد "بيكون" ، بكل هذا ، لتوثب العلم والمدنية الحديثة المبنيين على فاعلية الطرق الاختبارية .^(٣)

(١) انظر : دروس فى تاريخ الفلسفة . إبراهيم مذكور ، يوسف كرم . ص ٢٣٢ .

(٢) انظر : حكمة الغرب . برتراند رسل . ج ٢ . ص ١٧٦ .

(٣) انظر : الفلسفات الكبرى . بير دو كاسيه . ص ٩٧ .

ويمكن القول بأن ما حدث من تطور في الفلسفة الألمانية بعد "كانط" قد اتجه إلى محاولة إظهار تفوق العقل على الفهم ، ومراجعة المعاني التي جاء بها "كانط" ليبيان إمكان إحاطتنا بالحقائق الميتافيزيقية بوساطة العقل. وعند "هيجل" العقل أساسا ملكة خاصة بالكل. أما الفهم فيعجز بسبب اقتصره دائما على عالم الأجزاء عن تحقيق غايتنا. ووصف "هيجل" الفهم مرة بأنه وعى تعس. إذ أن العقل وحده هو الذي يهتدى إلى السعادة.^(١)

كما تجد فلسفة الظاهريات عند "هوسرل" (١٨٥٩ - ١٩٣٨) فلسفة مثالية على نفس غط المثالية المتعالية عند "كانط" ، فالذات المتعالية تنظم الظاهرات وفقا لصورها أو مقولاتها القبلية ، وهذا ما يعبر عنه "هوسرل" بقوله: "إن العالم موجود "لذاتنا"^(٢).

ومجال العلم والمعرفة عند "كانط" و "هوسرل" محدد بحدود التجربة، إذ أننا نعيش ونعمل في عالم التجربة . وإذا كان "هوسرل" يعتقد أن التجربة تكشف لنا عن ماهيات الأشياء أو عن البعد الثالث للظواهر الذي يؤلف وحدتها الماهوية أو ماهيتها ، فإن "كانط" ظل يعتقد أن الظواهر من حيث حال وجودها تظل متفرقة ، لذلك فهي لا تكشف عن ماهيتها ، إنما تكشف عن ذاتها بوضعها ظواهر للشعور ولا يختلف الاثنان في أن الموضوع الرياضي يدرك عيانا ، وأن العيان ضروري أيضا لإدراك الموضوعات الواقعية.^(٣)

كما أن الظاهرات تتفق تماما مع الفلسفة النقدية التي لا تنقيد بالإمكان المنطقي وحده . فكما يهتم "هوسرل" بالواقع والتجربة ، يهتم أيضا بفكرة الإمكان من حيث أنها تشير إلى كل ما يمكن أن يتحقق في التجربة .

فهذا الإمكان هو أفق الواقع ، وهو يشير عنده إلى إمكانيات الذات والشعور. يقول "هوسرل" في التأملات الديكارتية : " في كل إدراك حسي خارجي تحليلنا جوانب الموضوع المدركة في الواقع إلى الجوانب الأخرى التي لم تدرك بعد والتي نستبقها في فعل الترقب بطريقة لا عينية بوصفها أوجه الموضوع التي ستأتي في الإدراك بعد ذلك إن هذا

(١) انظر : ضريق القبلسوف . جان فال . ص ٢٣٨ .

(٢) انظر : النقد في عصر التنوير "كنت" . د/ نازلي إسماعيل حسين . ص ١٣ ط ٢ / دار النهضة العربية .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١٣٢ .

الترقب الشعوري المستمر يتخذ له معنى جديداً في كل مرحلة إدراكية جديدة . وفضلاً عن ذلك فإن الإدراك الحسى يملك آفاقاً تشمل الإمكانات الإدراكية الأخرى . أعني الإمكانات التي يمكن أن تكون لنا إذا أعطينا لسير الإدراك الحسى اتجاهاً جديداً بصورة فعالة ، وإذا وجهنا أنظارنا بطريقة أخرى غير هذه الطريقة ، وإذا تحركنا خطوة إلى الأمام أو جانباً... إلخ. ومعنى ذلك أن الإمكان لا يمكن أن يخرج عن دائرة الواقع والتجربة .^(١) ومهما اتصفت هذه الفلسفة أو تلك بأنها مثالية ، فهذه المثالية تنقيد بالواقع بإمكانياته . فالذات تفكر وتسبق الواقع في حدود التجربة الممكنة لها . تماماً مثل العلم الطبيعي الذى لا يتنبأ إلا في حدود التجربة الممكنة .

وبناء على ما سبق يتبين لنا السبب الذى من أجله جرى شبه تقليد بمقارنة الفلسفتين في ضوء الاتجاه المتعالى ، وبالتدقيق الذاتية المتعالية، وليس أدل على ذلك من رسالة "ايزوكرن" عن "هوسرل وكانط" التى يشيد فيها بموقف "كانط" المتعالى وعمدى تأثر "هوسرل" بهذا الموقف^(٢).

وإلى جانب هذا ظهرت بوادر العودة إلى "كانط" والى اعتبار بمثابة الإرهاص للحركة الفكرية الجديدة (الكانطية الجديدة) .

• وكان الرجوع إلى " كانط" فى ألمانيا ، مصدراً هاماً بطرق مختلفة، وخاصة بالنسبة إلى كتاب " لانج وزيل" وربما هلمهولتز وكيثوفيشر ، وإدوارد زيلر^(٣).

كان "هيلمهولتز" Helmholtz (١٨٢١-١٨٩٤) من علماء ألمانيا البارزين وكانت انشغالاته العلمية ضاربة الجذور فى فلسفة " كانط" النقدية . فقد كان من أنصار الاتجاه العلمى القائل بوجود قوى نوعية لأعصاب الحس. ثم قاده هذا الاتجاه إلى القول بذاتية الصفات الحسية، ووصل إلى النتيجة القائلة بأن تصور "المكان" إنما يتوقف على

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٣٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ١٣٠ .

(٣) انظر : الفلسفات الكبرى . بيرد وكاسيه . ترجمة : جورج بونس . ص ١٧٠، ١٧١ .

تكويننا الجسمي. وقد ترتب على هذه النتيجة أن درس "هيلمهولتز" إمكانية وجود أكثر من تصور واحد للمكان ، وبالتالي إمكانية ظهور هندسات أخرى غير إقليدية تلتقي كل واحدة منها مع مجموعة خاصة من أعصاب الحس التي زود بها الكائن الإنسان. غير أن "هيلمهولتز" يؤكد في النهاية أن هذه التصورات الهندسية المتعددة لا يتطابق أى منها بالضرورة مع البناء الواقعي للعالم.

وعلى الرغم من أن "هيلمهولتز" قد انطلق بالتصور الكانطي خارج حدود الهندسة الإقليدية ، إلا أنه يؤكد مع ذلك أن نظريته عن "المكان" إنما تنبثق عن النظريات الكانطية وأيضاً عن الأبحاث المعاصرة في الرياضيات والفيزياء والفسولوجيا.^(١) وهذا يعترف "هيلمهولتز" بفضل الفلسفة الكانطية ويوجه الانتباه إلى فائدة "العودة إلى فكر "كانط" بالنسبة للأبحاث العلمية .

ويعتبر "كينوفيشر : kuno- fischr (١٨٢٤-١٩٠٧) صاحب شعار العودة إلى "كانط" وكان من أكبر مؤرخي الفلسفة في زمانه، حيث أصدر كتاباً عن "الفلسفة النقدية" ظهر بمدينة "هيدلبرج" سنة (١٨٦٠) يعتبر أهم ما كتب في هذا الموضوع . وقد آثار هذا الكتاب اهتمام الباحثين مما أكد لديهم ضرورة العودة إلى منهج "كانط" . وفي سنة ١٨٦٥ تزعم "فيشر" مناظرة كبرى عن كانط اشترك فيها "أدولف تريند لنبرج Trendelenburg" وكانت المسألة الرئيسية في المناظرة هي نظرية "كانط" عن "الزمان والمكان القبليين" .

وقد تمخض هذا الحوار عن تفسير جديد للنظرية ظهر عند "هرمان كوهين" أحد أقطاب الكانطية الجديدة^(٢).

- أما "إدوارد زيلسر - zeller ١٨١٤ - ١٩٠٨" فكتب مقالاً عن ضرورة الاهتمام بنظرية المعرفة ، ظهر سنة ١٨٦٢ بمدينة "هيدلبرج" وأكد في هذا المقال أن العودة إلى الاهتمام بالأبحاث الأبيستمولوجية يعني العودة إلى "كانط" .

(١) انظر : مقالات الفكر الفلسفي المعاصر . ص ٥٩ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٥٨ .

فهذه الإسهامات مهدت للفكر الكانطى الجديد وكلها تقترب من "كانط" وتبتعد عنه في نفس الوقت . فعلى الرغم من أنها جعلت مركز الصدارة لنظرية المعرفة إلا أنها جاءت بتفسيرات سيكولوجية أدت في النهاية إلى " الذاتية " و " النسبية " ، وبذا ابتعدت تماماً عن روح الفلسفة النقدية . لكن على أى حال هذه الإسهامات هي التي أشعلت الحمار وعجلت بظهور المدارس " الكانطية الجديدة" ^(١).

والدليل على ذلك أن "الكانطية الجديدة" أطلقت على مجموعة من الحركات الفكرية التي سادت في ألمانيا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ، وعلى وجه التحديد في الفترة من سنة ١٨٧٠ وحتى ١٩٢٠ . وتتفق هذه الحركات الفكرية على شعار واحد هو "العودة إلى كانط" . وهذا الشعار أطلقه الألماني "أوتوليمان" سنة ١٨٦٥ بمدينة "شتوتجارت" ، ثم انتشر بعد ذلك لدى مفكرى ألمانيا ممن عرفوا باسم الكانطيين الجدد. هذه الحركة تؤمن بأن الفلسفة يمكنها أن تكتسب صفات " العلم " إذا سايرت منهج "كانط" النقدى. وعلى هذا فقد كان ظهور الكانطية الجديدة تجسيدا لما تنبأ به "كانط" من أن فكره سوف يؤتى أكله من خلال مائة عام ^(٢) . أو على الأقل قامت "الكانطية الجديدة" كحركة احتجاج ضد التطور المثالي الذي آلت إليه فلسفة "كانط" عند المثاليين الألمان بدليل أنهم قد استخدموا مصطلحات كانطية رغم عدم وفائهم لروح النقد الكانطى .

وربما كان التعقيد الذي لا تخلو منه فلسفة "كانط" من الأسباب التي أدت إلى التباين والاختلاف في وجهات نظر من تعلموا على فكره وحتى بين الكانطيين الجدد أنفسهم . غير أن هؤلاء قد تميزوا بوفائهم لروح الفلسفة النقدية بالإضافة إلى أنهم قد أعادوا النظر فيما لدى "كانط" من مصطلحات وما اشتهر في كتاباته من نصوص، حتى أنهم أسسوا دراسة جديدة تنصب على اللغة الكانطية عرفت باسم "فقه اللغة الكانطية" . كانت هذه الدراسة تستهدف الاهتمام بتحليل النصوص النقدية ثم فحصها وتأويلها بدقة لم يسبق

(١) انظر: المرجع السابق . ص ٥٨ ، ٦٠ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٤٩ ، ٥٠ .

لها مثيل من قبل ، اللهم إلا بالنسبة لكتابات القليل من المؤلفين القدامى وأيضاً في دراسة نصوص الإنجيل ومن أمثلة هذه الدراسة المثالية لنصوص "كانط" ما نشر للمؤلف الألماني "هانز فيهجتز" من تعليق في مجلدين على الصفحات السبعين الأولى من كتاب نقد "العقل الخالص".^(١)

ورغم تباين أنماط التفكير عند الكانطيين الجدد، ورغم تضارب تفسيراتهم للفلسفة الكانطية ، فإنهم مع ذلك يلتقون في التفاهم حول فكر "كانط": يستلهمون مبادئه ويستهدفون تصحيح مساره وفق مقتضيات ثقافة العصر وعلمه .

ويظهر ذلك في المقال الافتتاحي لمجلة مدرسة "ماربورج" حيث كتب "هرمان كوهين" و"بول ناتورب" : " إن أتباعنا الحقيقيين هم الذين يقفون معنا لتدعيم المنهج الترانسندنتالي... والفلسفة عندنا ترتبط بالعلوم القائمة فعلاً لأنها بمثابة النظرية التي تكشف عن مبادئ العلم والثقافة"^(٢).

ويظهر من هذه العبارة أنها تردد فعلاً ما سبق أن التزم به "كانط"، فالفلسفة ينبغي أن ترتبط بالعلوم القائمة ، والفيلسوف لا يعيش في برج عاجي ، وإلا فمثله كمثل من يسكب الفراغ في فراغ، كما كان حال "المثالية الألمانية" التي عجلت بظهور الكانطية الجديدة .

ولقد أطلق شعار العودة إلى "كانط" في منتصف القرن التاسع عشر بعد أن بلغ الفكر الفلسفي أدنى درجة من الضعف والتخلف بسبب عودة المثالية المطلقة وبسبب تقلص "الواقع" على يديها حتى أصبح لا يتجاوز حدود "الأنا". كما أطلق شعار العودة إلى "كانط" أيضاً بعد أن فشلت المثالية المطلقة في مواجهة الاتجاهات المادية التي تستند إلى تقدم العلوم الطبيعية والتكنولوجيا المتطورة^(٣).

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٥١ ، ٥٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٥٣ .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ٥٣ ، ٥٤ .

والعودة إلى "كانط" لم تكن تعني عند الكانطيين الجدد اقتناعا كاملا بفكر الفيلسوف الكبير إلى درجة تتوقف أمامها كل الاجتهادات بحيث لا يتطلع الباحث الكانطي إلا إلى المساهمة بمزيد من الشرح أو بإضافة بعض التفاصيل. أن الاقتناع بفكر "كانط" كان اقتناعا بنقطة الانطلاق في فلسفته وهي "تبرير مشروعية المعرفة العلمية". ولقد بدت لهم هذه النقطة غير قابلة للرد أو المراجعة، بل أنها كانت نقطة الارتكاز التي انتقد منها "كانط" في جوانب عدة.

ولقد تحدت علاقة الكانطيين الجدد بـ "كانط" في مضمون التساؤل الذي وجهه أحدهم ويدعى "ويندلاند" في قوله: "كيف يتسنى لنا أن يكون فهمنا لـ "كانط" دقيقا بحيث نجو على تجاوزه؟" (١).

• فإذا تركنا ألمانيا وذهبنا إلى فرنسا نجد مذهب "أوجست كونت" يكاد يكون مرسوما على غرار مذهب "كانط" وذلك لأنه بدأ بنقد العقل وبيان نسبية المعرفة لكن ليس بامتحان أفعال العقل ومعانيه ومبادئه ، فقد يكون هذا لونا مما بعد الطبيعة، بل باستعراض تاريخ العقل كما تخيله هو، فيقول: إن العقل قد مر بأدوار ثلاثة: دور لاهوتي أو ديني ودور ميتافيزيقي أو فلسفي ودور واقعي أو علمي. (٢) كما تجد أفكارا كانطية عند "فيكتور كوزان" و"رافيسون"، وإن كان لم يتعصبا لـ "كانط" تعصبا واضحا. وما أن ظهر "رينوفيه" حتى ثبت دعائم المذهب النقدي في الفلسفة الفرنسية، وربما كان أقرب إلى "كانط" من تلاميذه المباشرين. (٣) فكانت تأليف "شارل رنوفيه" مثالا صارخا على هذا الرجوع الذي عم أوروبا. فبدأ مذهب في النقد الجديد وكأنه المجهود الأخير الجبار لمجهود العقل الغربي بغية التخلص في القرن التاسع عشر ، من الشكوك التحليلية

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٥٦، ٥٥.

(٢) انظر: العقل والوجود . يوسف كرم . ص ١٠٢ ط ٣ . دار المعارف بمصر .

(٣) انظر : دروس في تاريخ الفلسفة . د/ إبراهيم بيومي ، يوسف كرم . ص ٢٣٣ .

الخالص.^(١) وفي ضوءه سار "لاشيليه" و"هاملان" اللذان يمثلان الفلسفة النقدية الفرنسية المعاصرة^(٢).

❖ فإذا انتقلنا من فرنسا إلى إنجلترا نجد "هاملتون" الذي عاصره حيناً، وجاراه في نقسده، وفرق مثله بين عالم الحس والعقل. ثم نجى أخيراً "توماس جرين" و"فرانسيس برادلي" فيعارضان المذهب التجريبي، ويحملان راية الفلسفة النقدية الجديدة، ويشيدان بالعقل وأثره في النهوض العلمي^(٣).

وبناء على ما سبق يتضح لنا مدى تأثير فلسفة "كانط" على معظم المدارس الفلسفية والحركات الفكرية في البلاد الأوربية سواء بالتأييد أو بالمعارضة أو بالتعديل. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على عمق تفكيره وأصالته وإثرائه ودقة التحليل وبراعة العرض والغوص إلى أعماق المعاني^(٤).

(١) انظر : الفلسفات الكبرى - د. وقاسيه . ص ١٦٩ ، ١٧١ .

(٢) انظر : دروس في التاريخ الفلسفة . د/ إبراهيم بيومي ، أ / يوسف . كرم . ٢٣٣ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٢٣٣ .

(٤) انظر : دراسات في الفلسفة الحديثة . د/ محمود زقزوق . ص ٢٥٤ .

٥- نقد "كانط"

رغم التأثير الكبير لفلسفة "كانط" على الفلسفات والحركات الأوروبية ، فقد وجه إليها عدة انتقادات وذلك لأنه حرص على التوسط بين الحسنيين والعقليين ، إلا أنه لم يوفق إلا إلى توسط ظاهري فقط هو نتيجة جمع صناعي لعناصر متناقضة ، فلماذا انكشف هذا التناقض انقسم المذهب على نفسه وتبدر . وسأذكر فيما يلي أهم الانتقادات التي وجهت إليه^(١):

أولاً : في المعرفة :

١- يرى " لينين " أن الازدواج في فلسفة "كانط" وسببه التناقض الخاص فيما يتعلق بوجود الشيء في ذاته وادعاء الاستحالة المبدئية لمعرفته ، هو الذي أدى إلى هجوم كل من المثاليين والماديين عليه بغير هوادة أو رحمة .
 "قباعتراف " "كانط" بأن التجربة والحواس هي المصدر الوحيد لمعارفنا بوجه "كانط" فلسفته نحو الحسية ومنها إلى المادية في بعض الظروف " .
 وعلى العكس: " عندما يعترف بقبليّة المكان والزمان والسببية . الخ . بوجه "كانط" فلسفته نحو المثالية^(٢) .

٢- انتقد المثاليون "كانط" إلى ما ذهب إليه من أن "الشيء في ذاته" أو الجوهر أو عالم الميتافيزيقا له وجود مستقل عن وعينا ، وذلك لأنه يعترف بوجود "واقع" ثابت يؤثر على شعورنا . ومع هذا يقرر أن طبيعة هذا "الشيء في ذاته" مجهولة لدينا تماماً ، مادامنا لا نلقاه مطلقاً في التجربة ولأن موضوع التجربة هو بالضرورة ظاهرة . ثم يقرر أننا في حاجة إلى وجود هذا وفي هذا "الشيء في ذاته" حتى نتجنب خطر الوقوع في المثالية الذاتية. يقول "كانت" نفسه بصراحة: "إن المثالية تنحصر في القول بأنه ليس ثمة موجودات أخرى غير

(١) انظر : العقل والوجود . يوسف كرم . ص ٩٣ .

(٢) انظر : القضايا المعاصرة في الفلسفة . تأليف : عبد الفتاح الدبدى . ص ٣٠٤ سنة ١٩٦٧ .

الموجودات المفكرة؛ وبذلك تكون الموضوعات الأخرى التي نعتقد أننا ندركها في الحس (أو العيان الحسي) مجرد تمثيلات كامنة في موجودات منكورة، دون أن يكون هناك أى مقابل لها في العالم الخارجى. وأما أنا، فإننى أقرر على العكس من ذلك أن هناك موضوعات ماثلة أمامنا؛ موضوعات مقدمة لحواسنا وخارجة عنا، ولكننا لا نعرف شيئاً عما عسى أن تكون عليه هذه الموضوعات في ذاتها، بل كل ما نعرفه منها هو ظواهرها أعني تلك التمثيلات التي تحدثها فينا هذه الموضوعات بتأثيرها على حواسنا... فهل يمكن أن يسمى مثل هذا الموقف بالمثالية؟ ... إنه العكس تماماً^(١).

وعلى هذا يرى المثاليون من أمثال (فيشته وسولومون ميمون ... وغيرهم) أن إثبات وجود الأشياء في ذاتها واستحالة معرفتها أو قع "كانط" في تناقض^(٢).

٣- انتقد الماديون أيضاً "كانط" لأنه أنكر بطريقة اعتقادية ميتافيزيقية إمكانية معرفة الأشياء في ذاتها مع الاعتراف بوجودها وجوداً موضوعياً^(٣).

٤- لقد ذهب "كانط" إلى أن المفاهيم أو المعاني ليست مشتقة من التجربة بحال، وأن التصورات الأولية سابقة على التجربة سبقاً مطلقاً. وهذا ما دفعه إلى القول بأن أى تجريد يحققه في المحسوس لا يمكن أن يمدنا بتصورات تتجاوز نطاق المعرفة الحسية، بحيث إنه مهما ذهبنا في التجريد إلى أقصى حد، فإن الظواهر لا بد من أن تظل مجرد تصورات حسية إلى أبعد مدى. ومعنى هذا أن "كانط" قد أنكر إمكان قيام "حس عقلى" أو تجريد ميتافيزيقي، لأنه رأى أن التجريد الذى نحققه في مجال المحسوس هو مجرد عملية تعميم لصورة تقدمها لنا التجربة الحسية. وهذا - كما يرى الدكتور "زكريا إبراهيم" - مجرد مصادرة على المطلوب الأول حيث أن النقد الكانطى بأكمله ليبدو في النهاية وكأنما هو مجرد "مصادرة" تستند إلى تقسيم الأحكام منذ البداية إلى أحكام تحليلية وأحكام تركيبية أولية؟ وإذن فـ "كانط" متفق في نقطة بدايته مع "هيوم" الذى سبق أن رأى أن

(١) انظر: كانت أو الفلسفة النقدية. د/ زكريا إبراهيم. ص ١٠٤، ١٠٥.

(٢) انظر: القضايا المعاصرة في الفلسفة. عبد الفتاح الدينى. ص ٣٠٥.

(٣) انظر: نفس المصدر. ص ٣٠٥.

المعانى الميتافيزيقية أولية سابقة على التجربة. ولكن كل ما هنالك أن "كانط" اعتبر هذه المعانى الأولية صورا أو منقولات ذاتية للذهن، في حين أن "هيوم" قد أرجعها إلى التجربة باعتبارها مشتقة منها عن طريق قوانين تدعى المعانى أو ترابط الأفكار^(١).

د- يؤخذ على "كانط" أنه اعتبر المكان ذاتى محض وليس له وجود في الخارج .

فهو صورة ذهنية يستعملها العقل لصياغة الاحساسات. هذه الصورة تظل فارغة حتى تملأ المدركات الحسية، إذ ليس معنى المكان إلا أشياء بعينها في موضوع معين بالنسبة إلى الشخص المدرك ، أو هو مسافة تقاس بالنسبة إلى أشياء مدركة ، ويستحيل على الإنسان أن يدرك الأشياء الخارجية إدراكا حسيا إلا وهى في مكان؛ وإذن فلا شك أن المكان صورة ضرورية لا بد منها للحس الخارجى ، والأمر على خلاف ذلك لأن بعض الحوادث تقع في المكان دون أن يدركها الإنسان إدراكا حسيا، وفي مثل هذه الحالة يكون المكان مستقلا عن الإدراك الحسى، مثل دورة الأرض حول الشمس، فهذه تتم في المكان دون أن يدركها الإنسان بخواسه. وعلى هذا ليس صحيحا ما زعمه "كانط" من أن الإنسان يتلقى إحساسات لا مكانية فيخلع عليها عقله المكان، بل الصحيح أننا ندرك المكان في نفس الوقت الذى ندرك فيه الأشياء المحسة^(٢). وكذلك يؤخذ عليه أنه اعتبر الزمان ليس حقيقة ذاتية فحسب، بل اعتبره موضوعى موجود في الخارج بغض النظر عن الإنسان؛ فهذه الشجرة المعينة ستتمو ثم تكتهل ثم تذوى وتلاشى سواء أدرکنا نحن ميسور الزمن عليها وقسناه أم لم ندركه^(٣).

٦- يذهب "كانط" إلى أن الإنسان لا يعلم من العالم الخارجى إلا ما تجيئه به الحواس، وأن العقل ليس صفحة بيضاء قابلة تخط فيها التجارب ما تشاء، بل فاعل إيجابى يتلقى التجارب الحسية فيختار منها ما يريد ويبينها بما لديه من صور ذهنية فطرية^(٤).

(١) انظر : كانط أو الفلسفة النقدية . د/ زكريا إبراهيم . ص ١٠٢ ، ١٠٣ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت . ص ٣٦٧ ، ٣٦٨ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٢٠٧ .

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ٢٠٧ .

وأخذ عليه "سبنسر" وغيره أن الإنسان استمد هذه الصورة الذهنية من العالم الخارجي ثم ورثها لأفراده؛ وهناك من يقول، إن هذه الصور الذهنية عادات كونتها بالتدريج الإحساسات ثم المدركات الحسية، فأصبح للإنسان بعد تكوينها القدرة علي الإدراك الحسي والعقلي. وعلي هذا إذن فوحدة العقل مكتسبة لا فطرية كما قال "كانط"، لأن الإنسان قد يفقد ما اكتسبه من وحدة العقل في بعض الحالات كالجنون مثلا، وعلي ذلك تكون كل مدركاتنا العقلية من صنعنا وليست فطرية موروثة (١).

ثانيا: في الأخلاق :

١- أنكر الناقدون في القرن التاسع عشر نظرية "كانط" في الأخلاق لأنها مطلقة وفطرية فقال التطوريون: إن شعور الإنسان بواجبه ليس صادرا من أخلاقية فطرية كما ذهب إليه "كانط" ولكنه مستمد مما أودعه المجتمع في الفرد من قواعد للسلوك. فالأخلاق لم تهبط إلي الإنسان كما هي، بل هي الثمرة الأخيرة لتطور امتد ردحا طويلا من الزمان. وليست الأخلاق عامة مطلقة، ولكنها قانون للسلوك ينمو ويتطور بما هو ملائم لحياة الجماعة وهي متغيرة بتغير الجماعة وظروفها. فالترعة الفردية مثلا تكون منافية للأخلاق في شعب يحاصره العدو، ولكنها تكون خير الوسائل في أمة آمنة هادئة للرفق والنشاط، وإذا لا يوجد عمل خير في ذاته كما يقول "كانط" (٢).

٢- يأخذ فلاسفة الأخلاق علي نظرية "كانط" في الواجب نزعتهم الصورية المتطرفة التي اقتادته إلي القول بأن "بيت القصيد في أية فلسفة

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٣٦٩.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ٣٦٩، ٣٧٠.

عملية، ليس هو أن نشرح أسباب ما يحدث بالفعل، بل أن نبسط القوانين التي تحدد ما ينبغي أن يحدث، حتي ولو لم يحدث هذا الذي نحدده يوما ما علي الإطلاق". ولقد اعترض "شوبنهاور" علي هذه العبارة ووجه لها عدة تساؤلات فنقول: من يدري أن هناك بالفعل قوانين لا بد لنا من أن نخضع لها كل أفعالنا؟ بل من يدري أن ما لم يحدث في يوم ما من الأيام لا بد من أن يحدث، أو هو بالضرورة مما ينبغي حتما أن يكون؟ أليس من واجب عالم الأخلاق أن يفسر معطيات التجربة، بحيث يتناول ما هو كائن أو ما قد كان، محاولا العمل علي فهمه حق الفهم بدلا من الاقتصار علي التشريع ووضع الأوامر وصياغة القواعد؟ بل إن "كانط" ليفرض منذ البداية أن هناك قوانين أخلاقية خالصة، دون أن يضطلع بأي بحث تمهيدي يبرر لنا فيه هذه القضية التي نحتمل المناقشة. ولكن، أليس من حقنا أن نفحص مفهوم "القانون" نفسه؟ فهل نقول بأن لهذا المفهوم طابعا مدنيا صرفا، علي أساس أن القانون هو مجرد تنظيم بشري يقوم علي تراضي الشعب أم هل نرجع إلي الوراة قليلا، فنبحث في أصول كلمات "القانون" و "الواجب" و "الإلزام" حتي نعرف المصادر الدينية التي انحدرت إلينا من تشريع "موسي" الوارد في سفر "التثنية". و "شوبنهاور" يذكر "كانط" بأنه ليس هناك "واجب بالمعني الفلسفي أو الأخلاقي بل هناك "وصايا" نزلت لأول مرة في تاريخ العهد القديم علي "موسي". وإذن فمفهوم "الواجب" يرتد في خاتمة المطاف إلي الأخلاق اللاهوتية، وهو بالتالي مفهوم غريب علي الأخلاق الفلسفية^(١).

٣- يري "شوبنهاور" أن "كانط" تحدث عن إلزام مطلق وواجب غير

(١) انظر: كانت أو الفلسفة النقدية. د/ زكريا إبراهيم. ص ١٩١، ١٩٢.

مشروط وهذا كله مجرد "تناقص في الحدود" لأن الإلزام لا يقوم إلا إذا كان وراءه مكافآت أو عقوبات. فالإلزام في رأي "شوبنهاور" مشروط بالثواب والعقاب، وبالتالي فإنه مقيد أو مشروط، وليس مطلقاً أو قطعياً كما توهم "كانط". ولو حذفنا فكرة "الجزاء" لاستحال "الإلزام" إلى لفظ أجوف لا معني له. والدليل على ذلك:

أن "كانط" نفسه قد عاد فقرر في كتابه "نقد العقل العلمي" أن هذا الإلزام المطلق اللامشروط يستلزم شرطاً، بل شروطاً ألا وهي الجزاء، وخلود الشخص الذي سوف يتلقى هذا الجزاء، ثم قيام شخص أخلاقي يضطلع بمهمة إجراء الثواب والعقاب. وتبعاً لذلك فإن قيام الأخلاق الكانطية على مبدأ الإلزام - فيما يري "شوبنهاور" - إنما هو الذي اضطرها إلى القول في خاتمة المطاف. بمبدأ «الخير الأعظم» أعني اتحاد الفضيلة. وهكذا عاد "كانط" في نهاية الأمر إلى أخلاق السعادة التي كان قد رفضها في بداية حديثه عن الإدارة الخيرة والاستقلال الذاتي . لهذا يأخذ "شوبنهاور" علي "كانط" أنه أقام الأخلاق على دعائم لاهوتية صرفة .

وحجة "شوبنهاور" في هذا النقد أن كل المبادئ الميتافيزيقية التي استخلصها "كانط" من نقد العقل العملي موجودة منذ البداية في أساس الأخلاق الكانطية، ما دام الواجب في صميمه هو مجرد مفهوم ديني يتضمن فكرة التزام المخلوق نحو الخالق .

فـ "كانط" لم يرد في البداية أن يسند الواجب إلى الله، ولكنه قد عاد فقال لنا في النهاية إن الواجب صادر عن الله^(١).

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٢٢١، ٢٢٢ .

٤- يرى "شوبنهاور" أيضا أن الأمر المطلق عند "كانط" مجرد باعث وهمي لا فائدة منه ولا طائل تحته. فإذا أمنت النظر في مبادئ الأخلاق عند "كانط" وجدتها هي بعينها "الأخلاق المسيحية" ولكن في صورة مستترة مقنعة، أو مقلوبة رأسا علي عقب، وذلك لأنها خالية من كل توازن، ومفتقرة إلى نقطة ارتكاز متينة .

فالمسيحية تبدأ بالإيمان بالله (القائم علي الوحي)، ثم تتصور الواجب علي أنه إرادة الله بينما يقلب "كانط" هذا الوضع، فيبدأ بالواجب باعتباره مبدأ مطلقا لا سبيل إلي تفسيره مستعينا في ذلك بجدل وهمي خداع، ثم يصل في نهاية الأمر إلي الله، باعتباره مسلمة مقبولة لأخلاق الواجب أو الأمر المطلق^(١).

وأخيراً ينتهي "كانط" في أخلاقه إلي المصدر اللاهوتي كما يرى "شوبنهاور"، ففيها مسحة دينية. هذه هي بعض الانتقادات التي وجهها "شوبنهاور" وغيره من فلاسفة الأخلاق إلي نظرية الواجب عند "كانط"، وذلك لعدم اعتمادها علي "التجربة"، وإغفاله "الوجدان" عند تحديده لمفهوم "القانون الأخلاق" وإغراقها في "التشدد".

لهذا كانت الأخلاق عنده هي نزعة صورية متطرفة^(٢).

ثالثا : في الدين :

١- لقد ربط "كانط" بين الظاهرة الدينية والظاهرة الأخلاقية، وهذا خلط ينطوي علي إغفال تام للخواص النوعية التي تميز التجربة الدينية باعتبارها خبرة روحية تربطنا بحقيقة مقدسة أوقوة متعالية. ولأن

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٢٢٣ .

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ١٩٦، ١٩١ .

التجربة الدينية لا تقوم في جوهرها علي عبادة الواجب^(١).

٢- إن الخبرة الدينية عند "كانط" عبارة عن مجرد ظاهرة نفسية ترتبط بحاجات الفرد ومشاعره الخلقية، دون أن تكون لها أي مضمون تاريخي، أو أية حقيقة موضوعية. فنراه يستبعد منها المشاعر الحسية التي قد تنطوي عليها العبادات والفروض، وذلك لأنه يربط التجربة الدينية بالأحداث الباطنية للحياة الفردية ونسي أن المشاعر الدينية هي رموز حية تنطوي علي دلالات روحية عميقة، وتحمل الكثير من المعاني الدينية السامية .

. وذلك لأن شكل العبادة الدينية نادرا ما يتفصل عن مضمونها، لأن الحس في خدمة العقل؟ والعبادات الحسية هي مجرد وسائط أو رموز للتعبير عن بعض القيم الروحية أو المعاني الدينية^(٢).

٣- إن فكرة الله عند "كانط" عبارة عن مجرد "صورة عقلية" تشبع حاجة الإنسان إلي تصور قوة متعالية تعلو علي العالم المحسوس. ولا شك أن تصور الله باعتباره مسلمة من مسلمات العقل العملي ينطوي علي خيانة كبرى للإيمان الديني علي نحو ما يتمثل للمؤمن: لأن ما يتطلبه المؤمن علي وجه التحديد هو أن يكون الله حقيقة موضوعية لها وجودها في صميم الواقع، لا مجرد مسلمة يستلزمها العقل العملي^(٣).

٤- ويرى "شوينهور" أن "كانط" كان في حقيقة الأمر شاكا نبذ العقائد لنفسه ولكنه تردد في أن يهدم عقائد الناس إشفافا علي الأخلاق العامة من الفساد: "إنه رزع اللاهوت القائم علي العقل، ثم يترك

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٢٢٥ .

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ٢٢٦، ٢٢٥ .

(٣) انظر: المرجع السابق. ص ٢٢٦ .

اللاهوت الشعبي دون أن يمسه، لا بل دعمه باعتباره عقيدة مبنية علي الشعور الأخلاقي. فكانه أدرك الخطأ الناجم من هدمه اللاهوت العقلي، فأسرع إلي اللاهوت الأخلاقي يستمد منه بعض الدعائم الواهنة المؤقتة، عسي أن يظل البناء قائما حتي يتمكن من الهرب قبل أن تقع عليه الانقراض^(١).

٥- إن فكرة الدين عند "كانط" توحى بضرورة تقديم العقل العملي علي العقل النظري في حين أن الإيمان الديني يقوم علي أساس معقول^(٢).

٦- لقد كان "كانط" محيرا حتي تضاربت الآراء حوله لما يكتنفه من غموض وعمق. فقال عنه (الشكاك): إن فلسفته إدعاء فارغ يحاول به أن يثبت صورة جديدة من الجمود الديني علي أنقاض الأنظمة القديمة. وقال المعتقدون بما وراء الطبيعة إنها حيلة مدبرة لمحو الأسس التي يقوم عليها الدين وإقامة المذهب الطبيعي بلا جدال.

وقال (الطبيعيون): إنها دعامة جديدة لفلسفة الإيمان التي تختصر.

وقال (الماديون): أن فلسفته مثالية تريد أن تنقض حقيقة المادة.

وقال (الروحانيون): إنها تحديد لا مبرر له للحقيقة التي يحصرها كلها في الأجسام المادية^(٣). وهي في النهاية تستوعب كل هذه المذاهب وتحتمل كل هذه الآراء حتي قال عنها بعض الباحثين: (أنك تشعر في كتب "كانط" كأنك في سوق ريفية يمكن أن تشتري منها ما تشاء،

(١) انظر: قصة الفلسفة الحديثة. أحمد أمين، زكي نجيب محمود. ص ٢٠٩.

(٢) انظر: كانت أو الفلسفة النقدية. د/ زكريا إبراهيم. ص ٢٢٦.

(٣) انظر: قصة الفلسفة. ول ديورانت. ص ٣٧٢، ٣٧١.

حرية الإرادة أ جبرها - المثالية والمادية - الإلحاد والإيمان بالله . فهو أشبه شيء بالحاوي الذي يخرج لك من مخلاته الفارغة كل شيء إذا تراه يستخرج من فكرة الواجب إليها وخلودا وحرية^(١).

الخلاصة :

إن فلسفة "كانط" فلسفة محصورة في حدود التجربة التي يستطيع العقل الإنساني أن يتناولها. هذه الفلسفة تتصف بأنها مثالية نقدية .

- فهي "مثالية ترنسندنالية" أي التي تهتم بوضع الشروط الأولية العقلية التي يضعها العقل دون أن يعتمد علي التجربة . وهذه الشروط تتعلق فقط "بالتجربة الممكنة" أي أنها لا تتناول التجربة الواقعية الحقيقية بل التجربة الممكنة أو العقلية فحسب . هذه المثالية تفتش في المعرفة القائمة عن الأسس التي تبرر مشروعيتهما، فتكشف بذلك عن شروط كل معرفة ممكنة .

- وهي نقدية لأنها تهتم بوضع الحدود التي يجب أن لا يتعداها العقل . وذلك لأن "كانط" قد رأى أن العقل الإنساني قد خول لنفسه الخوض في موضوعات الميتافيزيقيا التي تتعلق بالبحث في الله وحرية الإرادة والنفي وخلودها^(٢).

فهي نقدية أيضا لأنها تكشف عن الدعائم القوية التي تبرر المعرفة . هذه الفلسفة ذو غاية ثلاثية، فهي تهدف إلي بيان أسباب وجود يقين في العلم والأخلاق وتفسير أسباب افتقاد الميتافيزيقا إلي اليقين .

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين، زكي نجيب محمود . ص ٢٠٩ .

(٢) انظر : مقدمة في الفلسفة العامة . د/ يحيى هويدي . ص ١٧٣ . دار النهضة العربية ط ٦ - سنة ١٩٧٠ .

الدين في عصر التنوير

لقد كان القرن السابع عبارة عن محاولة للتوفيق بين الدين والفلسفة، ولذلك عد زمن هذا العصر فترة سيادة الدين. أما هذا العصر فلا يمكن القول بأنه قرنا دينيا بالقدر الذي ينسب للقرن السابع عشر. ومن قبل تعرضت لموقف "ديفيد هيوم" ثم "كانط" من الدين والإله. فقد ذهب "هيوم" إلي أن الدين لا يمكن أن يقوم علي أسس عقلية، واعتناق مذهب الشك هو الخطوة الأولى للتحويل إلي مسيحي مؤمن. وذهب "كانط" إلي أن الدين مجرد اعتراف بالواجب، وجعل طاعة القانون الأخلاقي أصل الحاجة التي يرتضيها الدين. والآن سوف يزداد لنا الأمر أكثر إيضاحا في موقف هذا القرن من الدين، حينما نعرف أن الدين في هذا القرن يمثل أزمة لها أبعاد هائلة هددت - وبخاصة في فرنسا - القضاء علي العقيدة الدينية قضاء مبرما. وهذه الأزمة التي تنبأ بها الأسقف "بوسوية" قد انتشرت إلي خارج الدوائر الفكرية، بحيث ضمت المثقفين بوجه عام. وقد مرت هذه الأزمة بعدة موجات أهمها ما يلي :

كان الهجوم علي الدين السماوي باسم "دين الطبيعة والعقل" كما سماه "ماتيويندال". وتحدد عناوين الكتب المتعاقبة التي ألفها مؤلهو الطبيعة Deists الإنجليز في مشارف القرن وإبان القرن ، وإبان النصف الأول منه، اتجهاء هذه الموجه الأولى : Christiani- Not ty Mystenuow لـ "جون تولاند" وعلي الرغم من ادعاء "تولاند" أنه مسيحي، إلا أنه أراد دينا يهبط إلي الأرض، ولا يخفي أي غيبات، ويركز علي الأخلاقيات. وكان "تولاند" مقتنعا أن أستاذه "لوك" كان علي عكس ذلك. إذ كان يرى أنه لا وجود لشيء يرتفع عن العقل "في الكتب المقدسة". وأن العقل وملكات الإنسان العادية وأفكاره

قادرة علي "النفاذ وراء القناع"، وأنه لا وجود لأي عقيدة يمكن أن تسمي تسمية صحيحة بالغيبيات: "إن كل شيء أصبح يتسم بالسلاسة واللفظ". وكانت هذه شكاية أحد القسس بعد ذلك بقرن تقريبا: "إن كل شيء يعرض بلغة العقل والناس يضيقون بأي شيء تشتم منه - ولو عن بعد - رائحة المعجزات أو غير المتوقع^(١).

أما "توماس وولستون" يفسر المعجزات علي أنها نعتيق ينبعث من القسس الأفاقيين ويدعوا إلي العودة إلي دين باكورة الحياة القائم علي الطبيعة والحرية .

وذهب "تيندال" الذي قام بالمثل باكتشاف دين محفور في قلوب كل الناس وسبق كل المؤسسات الكنائسية في العالم. وإلي هذا أيضا ذهب "وليم وولتون".

وبهذا يتضح لنا أن الغرض من الهجوم علي الدين هو تطهير الدين من كل غيبيات وخزعبلات، إلا أنه كان هناك اهتمام بالمحافظة علي الجوهر الثابت القائم علي الإيمان بالإله .

لقد تزعم الشكاك والملحدون موجة هددت الدين السماوي والطبيعي معا وتآليه الطبيعة والمسيحية التقليدية. وحركت الموجتين قوي تاريخية (بما في ذلك القوي الفكرية). ولكن قوتها لم تبلغ حدها الأقصى إلا الآن. وهذه الأزمة بلغت ذروتها في العبادات العديدة للعقل والطبيعة و"الكائن الأسمي" التي توطدت في باريس وفي كل أنحاء فرنسا إبان الثورة في ذروتها، وتحولت الكنيسة الكلاسيكية الشهيرة (سانت

(١) انظر: الفكر الأوروبي الحديث. الاتصال والتغير في الأفكار من ١٦٠٠ - ١٩٨٠. تأليف / فرانكلين - ل. باومر ترجمة د/ أحمد حمدي محمود. القرن الثامن عشر - ج٢. ص ٥٤، ٥٦. الهيئة المصرية العامة للكتاب .

جنيف)، التي صممها المهندس "جان جيرمان سوفلو"، والتي بدأ إنشاؤها في عهد "لويس الرابع عشر" إلى البانتيون أو ضريح لعظماء الأمة، وبذلك بدأ تجريد الأمة بأسرها من المسيحية. وكانت الطقوس والشعائر التي آزرها "روبسبير" أميل إلى تأليه الطبيعة منها إلى الإلحاد. وأقام "دي ماشي" أيضا احتفالا للوحدة تحرق فيه شعارات الملكية ويحتفل بذكرى تدمير كنيسة "سان جون" (وهي كنيسة يرجع أصلها إلى القرن الثالث عشر - لوحة ٦)، وتمثل آخر رموز التدمير المعتمد للآثار المسيحية^(١).

وفي هذا القرن أيضا تعتبر حملة الماديين الفرنسيين علي التفكير الديني الميتافيزيقي أشد تطرفا من غيرهم، وذلك لأن الهدف من هذه الجملة ما يلي:

(١) دعوة الناس إلى طريق العلم والعقل الذي يمكن أن يؤدي إلى إقامة شكل من أشكال الفردوس علي الأرض .

(٢) تجنب الثنائية وذلك لانهم نظروا إلى العقل علي أنه ظاهرة ناتجة عن أشكال معينة لتنظيم المادة العضوية . أما الوسيلة الأخرى فهي أن تقلب الآية وتنظر إلى العالم الخارجي علي أنه نتاج للعقل بمعنى ما^(١).

(٣) تأكيد أولوية العقل: فبعد الثورة الفرنسية التي زعزعت أركان العقيدة السائدة، اخترع الناس "كاثنا أسمى" كان يخصص للاحتفال به يوم معين، وكان ذلك في جوهره تأليها للعقل^(٢).

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٥٤، ٥٥ .

(١) انظر: حكمة الغرب. برتراند رسل. ج ٢. ص ٧٥ .

(٢) انظر: نفس المصدر. ص ١٦٩ .

وإذا ما أردنا أن نحدد مذهب "التأليه العقلي" نقول: إن الإنسان يستطيع أن يعرف كل عناصره الدينية والأخلاقية مستتاربه وتعقلاته. والعقل عند هؤلاء لا يتعارض مع التقليد ومع كل السلطات التي تخرج عن حدوده، ولا يعترف بالعقائد التي تتعدي أفكاره البديهية أو تخرج عن الطبيعة التي نحن جزء منها. وبناء على ذلك لا يعترف بالأسرار ولا بالعقائد التي أتت عن طريق الوحي ولا يعترف إلا بعقيدتين اثنتين يعطيها صفة اليقين وهما:

(أ) وجود الله باعتباره مهندساً لهذا الكون .

(ب) خلود النفس كشرط من شروط تحقيق العدالة .

وأصحاب هذا المذهب يعتبرون آراءهم تلك في نفس الموقف الذي تقف فيه علوم الطبيعة فأعلنوا أن الحقائق الطبيعية الأخلاقية متجانسة، وهم لا ينسبون إلى الله أي فعل يمكن أن يتعارض مع قوانين الطبيعة الإلهية التي توصل إليها العلم .

وخاصية هذا المذهب العقلي التأليهي: تجريد الدين من كل عناصره النظرية المميزة له وتصيره قاصراً على عدة قواعد نظرية جافة، وهي أقدر على إشباع رغبته التعقيل منها على إرضاء النفس الإنسانية، وفوق ذلك: فإن تلك التدليلات في رعمهم على وجود الله. وعلى خلود النفس كانت في نظر المحايدين بعيدة عن أن تظفر بالبداهة التي رعموا تحققها في دعم قضايهم^(١). وكان هذا المذهب طابعه المشترك في الفكر الأوروبي^(٢)، وكان له فلاسفة يناصرونه، ولذلك سمي هذا العصر

(١) انظر: الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه. د/ محمود عثمان. ص ٦٠، ٦١ الدار الإسلامية للطباعة والنشر.

(٢) الفرنسي "فولتير، لامتري، بيلي" والإنجليزي "لوك" ب والالمني "ولف منج" .

بعصر (التنوير) .

هذا الطابع الفكري المشترك كما يقول "الدكتور البهي" يتمثل فيما يلي:

- نمو شعور العقل وإحساسه بنفسه وبقدرته علي أن يأخذ مصير مستقبل الإنسانية في يده بعد أن يزيل كل عبودية ورثها من قبل - وهي عبودية الكنيسة وتعاليمها - حتي لا تحجبه عن التخطيط الواضح لهذا المصير .

- الشجاعة والجرأة في إخضاع كل حدث تاريخي لامتحان العقل، وكذلك في تكوين الدولة والجماعة والاقتصاد، والدين والتربية تكويننا جديدا علي الأسس السليمة المصفاه التي لكل واحد منها .

- الإيمان بتعاون جميع المصالح والمنافع، وبالأخوة في الإنسانية علي الأساس من هذه الصفات العقلية وحدها المستمرة في التزايد والنمو .

ومعني ذلك كله: وجوب سيادة العقل كمصدر للمعرفة علي غيره، وغيره الذي ينارعه السيادة في ذلك الوقت هو الدين أي المسيحية الكاثوليكية أولا، وقد تكون معها البروتستانتية كمذهب عرف للإصلاح الديني هناك .

- فالعقل في نظرية أصحاب عصر التنوير له الحق في الإشراف علي كل اتجاهات الحياة وما فيها من سياسة وقانون ودين. و "الإنسانية" هي هدف الحياة للجميع وليس الله أو المجتمع الخاص أو الدولة الخاصة. كما يسمي هذا العصر بعصر "التنوير" يسمي أيضا بـ "العصر الإنساني" وكذا بعصر Deisin أي عصر الإيمان الفلسفي بياله ليس له وحي وليس بخالق للعالم، إذ كل مسميات هذه الأشياء تعتبر من

خواصه .

فالتنوير لا يقصد به إلا إبعاد الدين عن مجال التوجيه وإحلال العقل محله فيه... والإنسانية التي يبشر بها هذا العصر ليست إلا عوضاً عن القربي من الله كهدف للإنسان في سلوكه في الحياة، والإله الذي ليس له وحي ولا خلق يتفق مع تحكيم العقل وحده وطلب سيادته عن أحداث الحياة، والإله الذي ليس له وحي ولا خلق يتفق مع تحكيم العقل وحده وطلب سيادته عن أحداث الحياة واتجاهاتها^(١).

ونتيجة لحملة الماديين وغيرهم علي التفكير الديني الميتافيزيقي، ساءت سمعة "عصر العقل" في الوقت الحاضر رغم دعاواه الكثيرة العادلة. وذلك لأن المثل الأعلى للحياة الذي كان يقدمه للناس كان واهياً سطحياً هزلياً. فمن الجائز أن يكون الإنسان حيواناً عاقلاً، غير أن جانبه الحيواني أعمق جذوراً من جانبه العقلي ولذلك فإنه لا يستطيع العيش علي الحقيقة وحدها^(٢).

وقد عبر "بوفون" خير تعبير عن روح هذا العصر بقوله: "يجب أن يحتل الإنسان مكانه بين صنف الحيوان"^(٣).

ونتيجة لهذا شهد هذا القرن قيام المعارضة الشديدة في وجه الاعتماد علي العقل نتيجة السطحية الهزيلة، كما شهد من جهة أخرى، الاتجاه الإيجابي نحو الاعتماد علي الإيمان. وقد ظهر هذا الإنكار المطلق

(١) انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي. د/ محمد البهي. ص ٢٥٢. مكتبة وهبه. الطبعة العاشرة..

(٢) انظر: تكون العقل الحديث. تأليف: جون هرمان راندال. ترجمة: د/ جورج طعمه، ج ٢. ص ١٩. دار الثقافة بيروت.

(٣) انظر: نفس المصدر. ص ٤٤٩.

للمذهب العقلي في الأوساط الدينية لأن العقل إنما كشف عن نتائجه الهدامة في الدين أولاً. فإذا دنا القرن الثامن عشر في نهايته نبذ رجال الدين الذي أدركوا ما كان سينتهي إليه مذهب التنوير حتماً من شك تام وإلحاد ضيق، والذين كانت تقاليد البشر الدينية لا تزال هامة في نظرهم وعزيزة عليهم، نبذ هؤلاء السند الضعيف الذي كان يخيل للناس أن المذهب العقلي يقدمه للنظريات الأساسية في المسيحية ومالوا إلى الإيمان فاتخذوا منها أساساً متيناً وبحثوا في التصوف، في الخبرة الداخلية للنفس عن شيء آمن يقي من الكفر وبما كان يرافقه في نظرهم من الميوعة الخلقية. فظهرت حركة "التقوي" أول الأمر في ألمانيا كرد فعل ضد المذهب العقلي الذي كانت تؤمن به المدرسة اللوثرية في القرن السابع عشر المعروفة باسم المذهب السكولاستيكي اللوثيري .

وقد تأثر "ورلي" Wesley في إنجلترا بهذه الحركة الدينية وجعلها أساساً للبعث الإنجيلي الكبير في وجه جميع درجات المذهب العقلي^(١).

ثم عارض "ورلي" الفكرة العقلية والإنسانية القائلة بكرامة الطبيعة البشرية وقيمتها لأن العقل عاجز، والمعرفة الصحيحة الوحيدة تأتي بواسطة أداة روحية خاصة أعني الإيمان .

فالإيمان وحده فيه الغناء. وكل حجة عقلية تنهار سواء أكانت إلى جانب الحقيقة الدينية أم ضدها .

من هذا يبدو أن جميع الدعوة إلى الإيمان التي جاءت دعماً للتقاليد الدينية قد آلت إلى المذهب الإنجيلي. وقد كان هذا المذهب هو الذي

(١) انظر: المرجع السابق. ج ٢. ص ٣٠، ٣١ .

انتشر في إنجلترا وأمريكا أثناء حركات الإحياء الديني في مستهل القرن التاسع عشر، وإن هذا المذهب الإنجيلي المخالف كثيرا للمذهب القرون الوسطي وللمذاهب الإصلاح، هو القوي الآن تحت اسم "المذهب الأساسي" Fundamen talism وإن ملامحه الرئيسية هي بالدرجة الأولى نتيجة لرد الفعل ضد المذهب العقلي في القرن الثامن عشر^(١).

- وبناء علي ما سبق يتضح لنا التراع القائم في هذا العصر بين الطابع العام لسمة هذا العصر وهو العقل وهو السمة الغالبة، وبين الاتجاه الإيجابي نحو الاعتماد علي الدين الذي أدى إلي حركة "التقوي" في ألمانيا وتأثر بها "وزلي" وكانت أساسا للمذهب الإنجيلي في إنجلترا وأمريكا أثناء حركة الإحياء الديني في بداية القرن التاسع عشر .

خلاصة القرن الثامن عشر

لقد كانت حركة التنوير التي ارتبطت بهذا القرن نتيجة الصراعات الدينية الدموية غير الحاسمة التي شهدها القرنان السادس عشر والسابع عشر. وكان الصراع الديني بلغ ذروته في إنجلترا قبل نهاية القرن السابع عشر. وبالرغم من أن الدستور الذي انبثق عنه لم يكن ديمقراطيا، فإنه كان متحررا من بعض التطرفات السيئة التي كانت تميز حكم النبلاء ذوي الامتيازات في البلاد الأخرى. ومن هنا لم يكن من المتوقع حدوث قلاقل عنيفة. أما في فرنسا فكان الوضع مختلفا، فهناك بذلت قوي التنوير جهودا كبيرة من أجل تمهيد الأرض لثورة ١٧٨٩. وفي ألمانيا ظل التنوير مسألة إحياء ثقافي إلي حد بعيد، فكانت ألمانيا خاضعة لسيطرة الثقافية لفرنسا. ولم يبدأ الألمان في التحرر من خضوعهم للثقافة

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٣٤ - ٣٦ .

الفرنسية إلا بعد ظهور بروسيا في عهد "فردريك الأكبر" وإحياء الأدب في النصف الثاني من القرن الثامن عشر .

ولقد كانت حركة التنوير مرتبطة أيضا بانتشار المعرفة العلمية . فعلى حين كان الناس في الماضي يسلمون بأمور كثيرة ترتكن إلى سلطة "أرسطو" و "الكنيسة" أصبح الاتجاه الجديد هو الاقتداء بآراء العلماء . وأصبح من واجب الناس في الميدان العلمي ، أن يتطلعوا إلى الطبيعة بأنفسهم ، بدلا من أن يضعوا ثقتهم العمياء في أقوال أولئك الذين كانا يدافعون عن النظريات البالية . وهكذا بدأت كشوف العلم تغير وجه الحياة في أوروبا الغربية^(١) .

- ونظرا للخصومة الفكرية بين الدين والعقل في هذا العصر، اتجه التفكير فيه إلى إخضاع الدين للعقل ، ولذلك عد زمن هذا العصر فترة سيادة العقل ، كما عد العصر السابق عليه فترة سيادة الدين^(٢) .

واحتل العقل مركز السيادة لنفسه وأخذ لنفسه الصلاحية التي كانت للكنيسة من قبل وهي توجيه النوع الإنساني أفرادا ومجتمعات . وليس هذا فحسب بل أعطي لنفسه الحق في نقد الدين في أخص خصائصه ، ورفض كل ما لا يتفق مع أحكامه ورفض سلطة الدين في توجيه النوع الإنساني بالنسبة لسلوك أفرادهم وتنظيم جماعته .

ومع هذا فلم يفلح العقل في تقليص نفوذ الكنيسة تماما . وكانط "كان" قد حاول أن يكيح جماح النقد والشك باسم العلم والأخلاق ،

(١) انظر: حكمة الغرب . برتراند رسل . ج ٢ . ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٢) ولكن مع ذلك كان للدين في هذه الفترة أيضا أنصار من أرباب الفكر كما كان للعقل وقت سيادة الدين في العصر السابق أنصار من رجال الدين وهم "المصلحون" ورجال الفلسفة كذلك . (انظر: المرجع السابق ص ٢٥٣) .

والح في بيان أن الفكر فاعل أصيل مركب لموضوعاته واعتقد بلزوم مادة لمعرفة تأتي من الخارج فحد من سلطان الفكر^(١).

ومع أن هذا العصر هو سيادة العقل، إلا أن فلسفة العقل هذه - كما يقول "جان فال" - هي بطبيعتها نفسها فلسفة مائعة، ذلك أن العقل لا يولد من نفسه وخاصة عند أمثال هؤلاء التجريبيين، إذ لابد من ربطه بالإحساس كنقطة بداية أو بالرغبة وباللذة كنقطة بداية ونقطة نهاية. وفي كلتا الحالتين ينبغي أن نصل إلي نوع من المادية^(٢).

- وإذا كان الطابع العام لهذا العصر هو سيطرة العقل، فإنه يوجد له طابع آخر هو تأكيد الحرية والتسامح بوصفه قيمة. هذه الحرية والتسامح جعلت فلسفة هذا القرن تؤكد التحليل مع "كوندياك" والتركيب مع "ديدرو" وتؤكد إلها منفصلا عن العالم مع "فولتير" وإلها حالا في العالم مع "ديدرو وهلفسيوس"، وتؤكد حقائق مطلقة مع "فولتير" علي الرغم من نزعه النسبية كما تؤكد النسبية الكاملة أو التي تكاد تكون كاملة مع الماديين^(٣). وقد ترتب علي هذا الطابع أن فلاسفة هذا القرن يشتركون في تحليل المعرفة ونقد العقل والدين والنظم الاجتماعية والسياسية^(٤).

- وأخيرا : ففلسفة هذا القرن يلاحظ فيها انحطاطا فلسفيا واضحا وذلك لوجود أفكار ساذجة في أسلوب سهل قليل الاصطلاحات أقرب إلي الأدب منه إلي الفلسفة، وذلك بعد أن يستثني "كانط" فيلسوف

(١) انظر: الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه. د/ محمود عثمان. ص ٦٣، ٦٤.

(٢) انظر: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر جان فال. ص ٦٣.

(٣) انظر: نفس المصدر. ص ٦٢.

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة. يوسف كرم. ص ١٥٣.

ألمانيا الأكبر، فهو وحده في عصره يضارع كبار فلاسفة القرن السابق^(١). فكانت له نزعة عقلية توصف بأنها مثالية نقدية .

هذه الفلسفة أعلنت عن نفسها بأنها مقدمة تمهيدية لكل ما يجيء في المستقبل من أبحاث في الميتافيزيقا، فكانت طعنة قاتلة لطريقة التفكير التقليدي، وللميتافيزيقا كلها. حيث كان القصد من دراسة الميتافيزيقا "ما وراء الطبيعة" في مراحل تاريخ الفكر كلها هو محاولة الكشف عن طبيعة الحقيقة النهائية ولكن الناس قد تعلموا من فلسفته أن من المستحيل أن يجد الإنسان الحقيقة عن طريق الخبرة والتجربة. وعرفوا أن الحقيقة هي معنى نتصوره ولكننا لا نعرفه، وأن أعظم العقول لم تستطع أن تعدو الظواهر أو تتجاوزها، وعجزت عجزاً تاماً عن أن تنفذ إلى الجوهر وتكشف عن نقاب الحقيقة^(٢). سوف نجد لهذا أثراً واضحاً علي كل الفكر المعاصر .

فقد أخذ العقل الأوروبي عهداً علي نفسه بأن يقف ضد الميتافيزيقا من أي نوع^(٣). وباختصار فإن تنوير هذا القرن يقوم علي النفور من الخوارق والميتافيزيقا والتوكيد للعلم والفكر الحر (بمعني نقد التقاليد الدينية) والانشغال بالمشكلات الاجتماعية النضال من أجل تغيير نظام المجتمع، والتفاؤل في النظرة إلي الطبيعة البشرية والتاريخ^(٤).

وإعلاء دور العقل في هذا العصر ميزة بتحكيم العقل في كل شيء،

(١) انظر: نفس المصدر .

(٢) انظر: قصة الفلسفة. ول ديورانت. ص ٤٥٢ .

(٣) انظر: المرجع السابق. ص ٤٥٣ .

(٤) انظر: الفكر الأوروبي الحديث. ج ٣ في (القرن التاسع عشر) تأليف فرانكلين - ل - بارمر. ص ٥٣ .

حتى في أمور الدين بحيث اعتبر بحق مرحلة تنوير، تمكن الذهب
الإنساني خلالها من أن يطهر نفسه من رواسب الماضي وأوهامه وغيبياته
التي تراكت علي صفحاته فكادت أن تحجب بهاء بريقه وسطوة نظراته
الفاحصة المتعمقة^(١).

(١) انظر: الفلسفة الحديثة. د/ محمد علي أبو ريان. ص ١١٥، ١١٦.

الخلاف بين القرنين السابع عشر والثامن عشر

يوجد عدة خلافاً بين القرنين السابع عشر والثامن عشر لمجملها فيما يلي :

- ١- إذا كانت فلسفة القرن السابع عشر في مجملها فلسفة شكية، فإن فلسفة القرن الثامن عشر تعتبر تطوراً وارتقاءً للشك .
 - ٢- يعد زمن القرن السابع عشر فترة سيادة الدين، أما زمن القرن الثامن عشر فيمعد سيادة العقل^(١).
 - ٣- يعتبر القرن السابع عشر هو عصر التوفيق بين الدين والفلسفة، أما القرن الثامن عشر يعتبر الدين في حدود العقل بل يرفضه .
 - ٤- إذا كانت أخلاق القرن السابع عشر محصورة في دائرة العقل فإن أخلاق القرن الثامن عشر انتقلت من العقل إلى دوائر أخرى :
- ف "بوتلير" اتجه بها إلى كشف الضمير .
- و "هيوم" اعتمدت أخلاقه على الجاذبية الطبيعية، واعتبرها علم تجريبي نسبي يرتبط بعلم النفس، وتستند إلى الغريزة .
- و "توماس ريد" اعتمدت أخلاقه على التجارب المباشرة أو البدائية الفطرية.
- و "جان جاك روسو" اعتمدت أخلاقه على العاطفة .
- و "كانط" اعتمدت أخلاقه على الواجب^(٢).
- ٥- إذا كان القرن السابع عشر يوجد لديه اهتمام بالعلم، فإن القرن

(١) انظر: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي د/ محمد البهي ص ٢٥٢ .

(٢) انظر: المعرفة عند مفكري المسلمين. تأليف د/ محمد غلاب ص ١٠٦، ١٠٧ .

الثامن عشر يوجد لديه تأكيد للعلم أدى إلي نقده التقاليد الدينية .

(٦) إن كان في العصر السابق دعوة إلي الثنائية كما عند "ديكارت" ، فإن هذا العصر يدع إلي تجنب الثنائية وذلك لأنهم نظروا إلي العقل علي أنه ظاهرة ناتجة عن أشكال معينة لتنظيم المادة العضوية . أما الوسيلة الأخرى فهي أن تقلب الآية ، وتنظر إلي العالم الخارجي علي أنه نتاج للعقل بمعنى ما^(١) .

٧- إذا كان العصر السابق هو عصر المنهج فإن هذا العصر هو عصر النقد .

لقد كان الناس في الماضي يسلمون بأمور كثيرة ترتكن إلي سلطة "أرسطو" و "الكنيسة" أصبح الاتجاه الجديد هو الاقتداء بآراء العلماء . وأصبح من واجب الناس في الميدان العلمي ، أن يتطلعوا إلي الطبيعة بأنفسهم ، بدلا من أن يضعوا ثقتهم العمياء في أقوال أولئك الذين كانوا يدافعون عن النظريات البالية . وهكذا بدأت كشوف العلم تغير وجه الحياة في أوروبا الغربية^(٢) .

(١) انظر: حكمة الغرب . ج ٢ . برتراند رسل . ص ٧٥ .

(٢) انظر: نفس المصدر ١٤٤٣ .

الفصل الرابع : القرن التاسع عشر

(عصر الصيرورة)

مقدمة :

(١) هيجل .

- الوضعية .

مقدمة :

(٢) أوجيست كونت

- الفرق بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

القرن التاسع عشر (عصر الصيرورة)

مقدمة :

الصيرورة هي عبارة عن الحركة الانتقالية من الشيء إلى ضده، وهذا يعني أنها تعني ظهور شيء جديد^(١). ولذا أخذ فلاسفة هذا العصر علي عاتقهم مهمة إعادة بناء الحضارة الغربية التي يستحيل معها التفلسف بالطرق العقلية "والموضوعية" التقليدية التي سادت الفلسفة الغربية، فلم يكتفوا بالتأمل أو النظر أو ممارسة الاستدلال علي طبيعة الأشياء وذلك لأن الإطار الذي دار فيه التأمل والنظر والاستدلال التقليدي قد تزعزع من جذوره وبناء المثل العليا للحضارة الغربية علي أساس دنيوي وإنساني خالص، أي علي أساس غير مسيحي. وربما كان ذلك من الأسباب التي جعلتهم، علي خلاف شكاك القرن الثامن عشر، الذين شكوا في وجود علة أولي للأشياء^(٢).

فالقرن التاسع عشر يتميز عن سابقة بالانتقال تدريجياً من "التأمل" المرتبط بالأفكار الواضحة إلي "التأويل" الذي يمثل أساساً منهجياً وخضوع الأشياء لقوانين الصيرورة بدلا من خضوعها لقواعد التصنيف^(٣).

ولقد تعدد الفكر في القرن التاسع عشر، وذلك لأن هذا القرن أشد

(١) انظر: هيراقليطس فليسوف التنير. ص ٣٦٤، المنهج الجدلي عند هيجل. ص ٧٦.

(٢) انظر: عصر الأيدولوجية. هنريد. أيكين. ص ٣٣، ٣٤.

(٣) انظر: مقالات الفكر الفلسفي المعاصر. د/ عبدالوهاب جعفر. ص ٣٠.

القرون تعرضاً للتعدد في التاريخ الأوروبي لتفككه^(١). وهذه التعددية تجعل المرء لا ينظر إلي القرن التاسع عشر كوحدة متماسكة، بل ينظر إليه علي أنه يشمل علي أجزاء غير محددة من عوالم الفكر، أو أساليبه.

- ومن خلال معايشتك لفكر هذا القرن سهل أن تتعرف علي أربعة من عوالم الفكر تميز بها وهي - بحسب تسمية "فرانكلين" باوامر - وعالم الرومانتيكية، وعالم التنوير الجديد، والعالم التطوري، وعالم النكسة Fin-de-siecle. ورغم أن مصطلح النكسة مصطلح معاصر غير أنه أقل هذه المصطلحات الأربعة إرضاء، لأنه أكثر هذه العوالم الأربعة فوضوية، وأكثرها تضليلاً. وكل عالم من هذه العوالم عرض قدراً من الوحدة، لم يعرضه القرن في جملته، مع هذا يأمر كل منهم بالآخر. ففي نطاق كل عالم كان هناك اتفاق علي مبادئ عامة، وبعض الإجابات المتميزة نوعاً علي الأسئلة الدائمة إلا أن هذا الإجماع أقل وضوحاً في نهاية القرن.

- وأول هذا العوالم "العالم الرومانتيكي" الذي بلغ ذروته بين ١٧٨٠ و ١٨٣٠ والذي أعاد فحص كل الأسئلة علي ضوء العقل والخيال وأسفر ذلك عن نتائج مختلفة اختلافاً جذرياً عن تلك التي اعتدي إليها الفكر العقلاني التجريبي في القرن الثامن عشر^(٢).

هذا المذهب الرومانتيكي يؤكد الجانب العاطفي لا الجانب العقلي من الطبيعة البشرية كما كان يهتم بنمو الأفراد والجماعات نمواً غنياً متعدد الألوان، نمواً موحداً آلياً، كما كان يعتني بخلق الأشياء نموها لا

(١) انظر: خلاصة الفكر الأوروبي. ج ٣. القرن التاسع عشر. ص ٨.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ١١، ١٢.

بتنظيمها تنظيمًا آلياً^(١).

هذا الفكر الرومانتيكي جاء نتيجة لإحساس قوي متكامل بالتاريخ، ولذا أكد الفروق بين الأمم ومصائرهما المتعددة بدلا من التشابهات وقد تمثل هذا في نظريات القرن التاسع عشر في القومية الحضارية والسياسية، أي أن الفكر الرومانتيكي قد صور الأمة كفرد كبير مختلف عن الأمم الأخرى، وهذا يعني أن فكر الفردية الرومانتيكية قد عبرت عن نفسها سياسياً، وبالأخص في فكرة الأمة. وهذه الفكرة تعتبر مثل للثورة الرومانتيكية ضد الترععات التعميمية، والمتجة إلى المعاني الكلية أو الكليات في القرن الثامن عشر^(٢).

وذلك لأنهم علي دراية شديدة بأنهم يعيشون في عالم خلق وصيرورة^(٣).

ومن أهم أعلام هذا الفكر الرومانتيكي "توماس كارليل" و "شاتوبريان" الذي يعد كتابه "عبقريّة المسيحية" إنجيل الرومانتيكية^(٤).
- وأما العالم الثاني هو "عالم التنوير الجديد" فهو أكثر عوالم القرن التاسع عشر تفاؤلا .

- لأنه يمثل العلم عندما ينظر إله كامل البشرية لإنقاذ العالم، وتحقيق مستقبل راھر وأدت نظرتة إلی الطبيعة، إلی استبعاد المتیافیزیقا والدين. واستمر سؤال الدين - مع هذا - حیا للغایة. واستمر الهجوم علی الدين التقليدي، وناصر التنوير الجديد بوجه عام مولد "دين جديد" إله

(١) انظر: تكوين العقل الحديث: تأليف: جون هرمان وانداال. ترجمة: د/ جورج طعمة. مراجعة: / برهان الدين الدجاني ج ٢ ص ١٨. دار الثقافة بيروت .

(٢) انظر: خلاصة الفكر الأوروبي الحديث. فرانكلين - ل باومر . ص ٣٨ .

(٣) انظر: المرجع السابق. ص ٢١، ٢٣ .

(٤) انظر: المرجع السابق. ص ٢٥ .

الإنسان وغزواته وأمجاده في التاريخ. وتخللت النار يخانية التي كانت ظاهرة جديدة تماماً في العالم الرومانيكي التنوير الجديد أيضاً، وتركزت فلسفتها للتاريخ علي مذهب التقدم. كقانون عام يضم الوسائل الناهضة في التفكير، المعرفة والعدالة الاجتماعية والعقل أيضاً^(١).

- وأما العالم الثالث فهو "عالم التطور" وهو أكثر قنامة (التنوير الجديد). وترجع قنামته إلي الصورة الباهتة للطبيعة التي عرضت في كتاب "أصل الأنواع" "لداروين". وعاد سؤال الطبيعة عند "داروين" وأصبح مركزياً مرة أخرى عند العلماء وأرباب الثقافة العامة وغير المثقف أيضاً. وأدت صورة الطبيعة عند "داروين" بخاصة سميتها الآلية، الخالية من العقل بالضرورة إلي در فعل أعاد النقاش، وشدة حدته بين العلم واللاهوت. وأنعشت الداروينية التفكير في طبيعة الإنسان، وسلوك الطوائف الاجتماعية بما في ذلك الأمم. وفوق كل شيء، فإنها قد طبعت في أذهان الناس فكرة "التغيير الأبدي للأشياء وحرب الطبيعة" والجانب الخلاق في الطبيعة^(٢).

- وأما العالم الرابع فقد اصطلح علي تسميته بـ "عالم النكسة" وذلك لأن بعض فلاسفة القرن التاسع عشر قد عبروا عن عدم رضائهم عن الدين السائد، وظهر فلاسفة يتقنون الكتب السماوية المقدسة نقداً قاسياً وهذا يعتبر في نظر البعض "نكسة" حلت بهذا القرن رغم تقدمه في العلم لا فتقاده إلي مظهر هام لا غني عنه وهو "الإيمان"^(٣).

ولقد تم التعبير عن هذا القرن بشكوك قوية في الله (إذ أعلن "نيتشه" وآخرون عن موت الله) وفي الطبيعة أيضاً كما وصفها الوضعيون. فلقد

(١) انظر: المرجع السابق. ص ١٢، ١٣.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ١٣.

(٣) انظر: المرجع السابق. ص ٦٣.

بدأ "رد الفعل ضد الوضعية" الذي بلغ عند بعض اطراف حد الشعور بخيبة الأمل في العلم بوجه عام. ومع هذه الصورة القائمة لهذا القرن، تجد "سان سيمون" يقول: "من المستحيل أن يختفي الدين من الدنيا. وكل ما هناك هو إمكان تحوله من صورة إلي أخرى"^(١).

في هذا الجو الذي تفاقم فيه الشك ظهرت اتجاهات ثقافية جديدة تحدثت عن النفس الذاتية والتجربة من أجل التجربة. وبعد ذلك ظهر علماء النفس والمفكرون والاجتماعيون من ثم اتضحت أكثر من ذي قبل التركة اللاعقلانية القوية الكامنة في الطبيعة البشرية والدور الذي يلعبه "اللامعقول" الأسطوري في التاريخ والحياة السياسية^(٢).

ومع هذا الخضم الهائل لتعددية فكر القرن التاسع تجد صوت الصيرورة يدوي ويصر علي إغراق لحن الديمومة أو الكينونة السابقة.

وهذا يصبح القرن التاسع عشر بأنه أول قرن حقيقي للصيرورة، وذلك لأنه أدخل بالتوازن الذي كان لصالح الديمومة فيما سبق. ويعتبر "أرنست رينان": أول من تنبه إلي هذا التحول الهام، فكتب في مقدمة رسالته للدكتوراه ١٨٥٢: "لقد أدي التقدم العظيم في النقد إلي الاستعاضة عن مقولة الكينونة *etre* بمقولة الصيرورة "*devenir*" وأردف "رينان" قائلاً: لقد نظر فيما سبق إلي كل شيء علي أنه كينونة فكنا نتحدث عن الفلسفة والقانون والسياسة والفن والشعر بلغة المطلق. أما الآن فإن كل ينظر شيء غدا إلي علي أنه في تيار الصيرورة *Envoie de faire* ويدعم هذا القول تماماً ظهور الروح التاريخية في القرن التاسع عشر. وتنبأ المؤرخ الفرنسي "أوجستان تييري" "*thierry*" في شبابه: "بأن التاريخ سيضع طابعه علي القرن التاسع

(١) انظر: المرجع السابق. ص ١٤، ٦٣.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ١٤.

عشر، مثلما وضعت الفلسفة طابعها علي القرن الثامن عشر^(١) وهذا ما حدث بالفعل .

مع هذه الاضطرابات الفكرية وتعددتها، الا أنه يوجد لفكر "هيجل" و "كونت" أثر كبير علي هذا القرن. ولذا أتحدث عنهما كنموذجين لهذا القرن .

- فذهب "هيجل" إلي أن الصيرورة عبارة عن العلاقات المستتبطة من الوجود والعدم لأن الشيء لا يكون ويكون في آن معاً إلا في حالة صيرورة، أي أن الشيء لا يكون مثبتاً ومنفياً إلا في صورة صيرورة. فتأتي الصيرورة لتحل التناقض والصيرورة هي التعبير الحقيقي عن نتيجة التناقض بين الوجود والعدم بوصفها وحدتهما معاً^(٢)، أي الوجود الذي لا يوجد علي التمام .

فهو صميم الوجود، وهي سر التطور، لأن الوجود من حيث هو كذلك ثابت عقيم واللاوجود عقيم أيضاً، علي حين أن الصيرورة وجود لا وجود (ما سيصار إليه) : فهي التي تحل هذا التناقض الأول. وبذلك يضع "هيجل" التناقض مبدأ أول في العقل وفي الوجود، ويزعم أنه بذلك يخرج من الشك ولا يسقط فيه^(٣).

ويتفق "هيجل" مع هيراقليطس في أن العالم في حركة دائمة وأن السكون مستحيل كل شيء في تغير مستمر والوجود يتحول باستمرار ولا يقف لحظة واحدة عن التغير لأن الوجود دائم السيلا. والمطلق نفسه في نظر "هيجل" هو هذه العملية الخاصة بالصيرورة التي لا تنقطع فهي مادة غير محددة الشك وفي سيلا دائم بحيث يمكنها أن

(١) انظر: المرجع السابق ص ١٤، ١٥ .

(٢) انظر: فلسفة هيجل. عبدالفتاح الديدي. ص ٨٩. مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٧٠ .

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة. يوسف كرم. ص ٢٧٦ .

تقبل كل الاشكال^(١).

- وأما "أوجست كونت" فنظر إلي الطابع الفوضي الذي يعيشه هذا العصر حيث رأي أن الحياة السياسية فيه قائمة علي فكرة السيادة الشعبية، وهي فكرة ميتافيزيقية بالمعني الصحيح. العالم السياسي تتنازع ديموقراطية فوضوية وارشقراطية رجعية، والعلم يخلو من التنظيم، والعلماء، ضحايا ما يسميه التخصص المشتت *dispersive*. وهكذا وجد "كونت" نفسه أمام مشكلة هي إعادة تحقيق تماسك النظم في نهاية الامر. وهذا يعني - كما يقول جان فال - أن هدفه سياسي، كهدف "أفلاطون" في "الجمهورية" ولكنه يري شأنه في ذلك شأن أفلاطون - أنه لابد من أجل تحقيق الاستقرار السياسي، في إفساح مكان لعلم لم يوضع بعد، وهذا العلم هو "علم الوقائع الاجتماعية". فإكمال العلم بعلم الاجتماع، وإقامة المجتمع علي العلم، هما الهدفان اللذان اتجه إلي تحقيقهما "كونت" بل هدفه الوحيد^(٢).

وهكذا تجد بناء علي ما سبق أن القرن التاسع عشر يمثل أزمة للعقل. وفيما يلي أتحدث بشيء من التفصيل عن فلسفة "هيجل"، ثم فلسفة "كونت".

(١) انظر: فلسفة هيجل. عبدالفتاح الديدي. ص ١٣٠، ١٣١

(٢) انظر: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلي سارتر. تأليف: جان فال. ص ٩٤، ٩٥.

٢- هيجل

- (١) حياته.
- (٢) مؤلفاته.
- (٣) فلسفة هيجل.
- مقدمة :
- أولاً : المنطق .
- ١- المنطق الموضوعي (العقل) :
- أ) الوجود.
- ب) الماهية.
- ٢- المنطق الذاتي (التصور).
- ج) الفكرة.
- ثانياً : الطبيعة.
- ثالثاً : فلسفة الروح.
- ١- الروح الذاتية.
- ٢- الروح الموضوعية :
- الأخلاق عند هيجل :
- ١- الأخلاق الموضوعية.
- ٢- الأخلاق الذاتية :
- أ- الأسرة.
- ب- المجتمع .
- ج- الدولة.
- ٣- الروح المطلقة :
- أولاً : الفن :
- ١- الفن الموضوعي.
- ٢- الفن الذاتي.
- ثانياً : الدين
- ثالثاً : الفلسفة .
- (٤) نظرية التاريخ.
- (٥) أثر هيجل على المجتمع الأوروبي.
- (٦) نقد هيجل :
- أولاً : النقد العام.
- ثانياً : النقد الفلسفي .
- ١- نظرية الجدل.
- ٢- نظرية التاريخ.
- هيجل والفلسفات السابقة :
- أولاً : هيجل والفلسفة اليونانية.
- ١- بين هيجل وهيراقليطس.
- ٢- بين هيجل وأفلاطون.
- ٣- بين هيجل وأرسطو.
- ثانياً : هيجل والفلسفة الحديثة :
- ١- بين هيجل وديكارت.
- ٢- بين هيجل وأسبينوزا.
- ٣- بين هيجل وكانط.

هيجل ١٧٧٠ - ١٨٣١

١ - حياته :

ولد "جورج فيلهلم فردريش هيجل" في ٢٧ أغسطس سنة ١٧٧٠ بمدينة اشتوتنجارت بألمانيا، وكان أبوه يعمل مراقب بالضرائب وأثر عنه أنه كان ذا طابع محافظ، وكانت أمه "ماريا المجدية" من أسرة تدعى "فروم" وكانت علي درجة ملحوظة من الذكاء والتعليم. وترجع أصل أسرة "هيجل إلي" بوهان هيجل* الذي هجر إلي ألمانيا تحت تأثير اضطهاد النمساويين للبروتستانت. وكان له "جورج فيلهلم فردريش هيجل" أخ أصغر منه يسمى "لويس" ويعمل جنديا بينما بقيت علاقته وطيدة حارة بأخته "كريستيان" حتي آخر حياته. وتربي "هيجل" الفيلسوف في بيت متوسط الحال تسوده حياة نشيطة شريفة مع قدر من المال يجعل اهتمام الأسرة بتعليم الأولاد أساسيا^(١) ولا يعرف عن حياته في مسقط رأسه شتوتنجارت †stuttgart إلا الشيء القليل مما روته شقيقته أو رواه هو عن نفسه في مذكراته التي بدأ في تدوينها وهو في الرابعة عشرة فتقول شقيقته. حين كان في الثالثة من عمره أرسله والده إلي المدرسة الألمانية، ولما بلغ الخامسة بعث به إلي المدرسة اللاتينية، وكان يعرف قبل التحاقه بهذه المدرسة جانبا من قواعد اللغة اللاتينية تعلمه من أمنا العزيزة التي كانت علي جانب كبير من الثقافة فكان لها من ثم أثر قوي علي دراسة الأولي، وكان "هيجل" يحصل علي جائزة كل عام في جميع مراحل الدراسة في هذه المدرسة، لأنه كان دائما من الطلبة الخمس الأول .

وفي سن الثامنة أهدها أستاذه "ليفر loffler" الذي كان يحبه كثيرا وقد

(١) انظر: هيجل. عبد الفتاح الديدي. ص ٩، ١٠ .

أسهم مساهمة فعالة في تربية - مسرحيات شكسبير الدرامية مترجمة بقلم ' ايشنبرج Eschenburg† قائلاً : 'إنك لن تفهمها الآن يا صغيري، لكنك سرعان ما تتعلم كيف تفهمها' ، وهكذا لاحظ هذا الأستاذ ما يكمن في هذا الطفل من عبقرية^(١).

وفي عام ١٧٨٠ دخل 'هيجل' المدرسة الدينية الثانوية بمدينة اشتوتنجارت، وهي المدرسة التي بقي فيها قرابة ثمانية أعوام وكان ترتيبه الأول دائماً .

وفي خلال السنوات الأخيرة في المدرسة الثانوية كان علم الطبيعة هو العلم المفضل عنده - وكان مهتما بالدراسات اليونانية الكلاسيكية والأدب اللاتينية التي تأثر بها تأثيراً كبيراً ففي ٥ يوليو عام ١٧٨٥ يسجل ' هيجل' في هذه اليوميات انه استري من مكتبة أستاذه 'ليفير' بعد وفاته أنني عشر كتاباً في الأدب اليونانية واللاتينية وفي الأيام التالية يسجل أنه قام بترجمة مع الأستاذ 'كلس Cless'.

'قرأنا في فيدون لـ 'مندلسون' ، ودرسنا شخصية 'سقراط' وتعرفنا علي المردة الثلاثة الذين عملوا علي إعدام 'سقراط أمام مجلس الشيوخ الجبان والدهماء المسعورة' .

ويسجل 'روزنكرانتس' أن 'هيجل' قام في سن السادسة عشرة بترجمة كاملة عن اليونانية ظلت موجوده حتي عام ١٨٤٤ لكتاب 'لونغينوس Lan-ginus' 'في الجلال' . وكان يميل ميلاً طبعياً إلي اليونان أكثر من ميله إلي اللرومان^(٢).

وفي عام ١٧٨٨ التحق بمعهد توبنجن وهو معهد ديني لتخرج القساوسة الانجليين. ويقول رسمية 'لوتفين' : 'لم تكن الميتافيزيقا يشغل بال 'هيجل'

(١) انظر: محاضرات في فلسفة التاريخ. هيجل. المجلد الاول. (العقل في التاريخ) ص ٥٠ ، و .

(٢) انظر نفس المصدر. ص ٥٠ ، و .

علي الأقل في السنوات الأربع التي عرفته فيها... إنما كان مثله الأعلى هو
'روسو' بمؤلفاته .

'إميل' و 'العقد الاجتماعي' و' الاعترافات' وهي المؤلفات التي لم يمل
'هيجل' قراءتها. فقد كان ين أن استمرار المطالعة فيها يحرره من كثير
الأحكام المنسرة، أو علي حد تعبيره: "يحررني من الأصفاة والأغلال..."
أما أفكاره التي ظهرت بعد - ذلك فقد حصلها بعد تخرجه من المعهد لأنه في
هذا الوقت لم يكن قد اندمج مع 'كانط' بصفة جديدة".

وفي رسالة بعث بها إلي سلتج عام ١٩٧٥ نقد نظام المعهد، فيقول: "ما
ذكرته لي من التيار اللاهوتي الكانطي وعن فلسفة 'توبنجن' ليس هو ما
يدهش... لو أن هذه الطائفة ألت بطرق من العقائد المخالفة إذن لتغير حالها،
لكن المرء منهم يكتفي بأن يقول لنفسه قبل أن ينام: أجل، تلك عقيدتي وهي
صادقة فعلاً ثم يضع رأسه علي الوسادة وينام. فإذا ما استيقظ في صبيحة
اليوم التالي تناول القهوة ثم انخرط في العمل مع الآخرين وكان شيئاً لم
يكن... أولئك اللاهوتيون الذين يأخذون المسائل المهلهلة علي أنها أمور صلبة
يقيمون فوقها معابدهم القوطية"^(١).

ففي هذه الفترة كان صديقاً لـ 'سيلنج' والشاعر الألماني 'هيدلدرلين'
واشتهر بالحماس للحرية والاخاء وتخرج 'هيجل' من معهد 'توبنجن' عام
١٧٩٣ ولم يبد ميلاً لممارسة مهنة القسيس وقبل ان يعمل مدرساً خصوصياً في
مدينة 'برن' -عاصمة الاتحاد السويسري- في بيت من بيوت الأشراف هو
بيت 'آل سيتجر' وظل يدرس لصبي وفتاتين حتي عام ١٧٩٦ ففضي ثلاث
سنوات حراً طليقاً يقرأ ما يشاء وواصل قراءة الآداب الكلاسيكية القديمة، وفي
برن 'توافر علي قراءة' 'كانط' بإمعان شديد لا سيما ما كتبه في الاخلاق

(١) أنظر المرجع السابق ص. ط .

والدين، وخصوصاً كتابه "الدين في حدود العقل" الذي أحدث ضجة كبرى في ألمانيا وقد تأثر به "كانط" والعقلين "من فلاسفة القرن الثامن عشر، وكتب وهو تحت تأثيرهم مقالات ظلت بلانشر حتي نشرها "نول" Nohl عام ١٩٠٧ منها "وضعية الديانة المسيحية" و"حياة يسوع"، وقد هاجم في هذه المقالات الكنيسة بعنف مفسراً الأسباب التي حولت الديانة المسيحية إلي ديانة تنقل ظهرها بالسنن والشرايع حتي غدت ديانة حزينة معتمه إذا ما قورنت بديانة اليونان الاقدمين^(١).

وفي عام ١٧٩٩ توفي والده وكان يعمل في فرانكفورت، ولكن تطلعه إلي العمل الجامعي جعله يصل إلي "بيناً" مركز الحياه العقلية الألمانية وعلي حد تعبيره عام ١٨٠١ حيث ناقش في هذا العام دراسته الخاصة عن "مدارات الافلاك" لتأهيله وتعيينه مدرساً في جامعة "بيناً" في تلك السنة^(٢).

وعادت صداقته القديمة مع "شلينج" وسرعان ما قرر الاثنان إصدار جريدة فلسفية وكتب فيها "هيجل" خمس مقالات وظلت تعمل حتي توقفت عن الصدور عام ١٨٠٣ حين غادر "شلينج بيناً".

وفي عام ١٨٠٧ رحل "هيجل" بعد ذلك إلي "بامبرج" Bomberg ليرأس تحرير جريدة هناك، وهي صحيفة يومية محدودة الانتشار وظل يشغل هذا المنصب حتي عام ١٨٠٨ وفي ديسمبر عام ١٨٠٨ أصبح "هيجل" ناظراً للمدرسة الثانوية في "نورمبرج" واستمر في هذا المنصب ثماني سنوات (حتي عام ١٨١٦) قام فيها بالتدريس لطلبة المدرسة فدرس الفلسفة والطبيعة والرياضيات.

وفي ابريل ١٨١١ تعرف علي "ماري فون توشتر" وتزوجها في سبتمبر من

(١) انظر: المرجع السابق ص. ط، ي.

(٢) انظر: فلسفة هيجل. عبد الفتاح الديدي. ص ١٠.

نفس العام وكانت في سن العشرين أما هو فكان في الحادية والأربعين وكان زواجاً سعيداً. وفي ديسمبر عام ١٨١٧ عرض عليه "اينشتين" وزير التعليم منصب كرسي الفلسفة بجامعة برلين بعد وفاة "فثشه" فقبله علي الفور. وقد بدأ يلقي محاضراته في ٢٨ أكتوبر عام ١٨١٨ وكانت محاضراته خصوصاً في فلسفة القانون .

وانتشرت الهيجلية في هذه الفترة حتي أوشكت أن تصبح العقيدة الرسمية للدولة^(١).

ومنذ عام ١٨٢٩ أصبح مديراً لجامعة برلين، وكانت شهرته قد عمت أرجاء ألمانيا.

ومات "هيجل" بعد إصابته بعدوي الكوليرا في ١٤ نوفمبر عام ١٨٣١^(٢).

٢- مؤلفاته :

يوجد لـ "هيجل" عدة كتب مختلفة تحوي وجهات مذهبه . وأهمها ما يلي :

(١) "ظاهريات الروح" . وقد ظهر عام ١٨٠٧ ، وهو عبارة عن المدخل إلي مذهبه . حيث يصف الظواهر الذهبية وآثارها في حياة الإنسان مبيناً فيه تطور الفرد وتطور النوع أي علم النفس وتاريخ المدنية متداخلين حتي يصعب أحياناً كثيرة التمييز بينهما^(٣).

(٢) "علم المنطق" . وقد ظهر ما بين (١٨١٢ - ١٨١٦) ويقع في مجلدين يشتمل المجلد الأول والذي ظهر (١٨١٢ - ١٨١٣) علي جزأين . والمجلد

(١) انظر: محاضرات في فلسفة التاريخ . هيجل . المجلد الأول "العقل" في التاريخ . صل، م، ن،

س

(٢) انظر: فلسفة هيجل . عبد الفتاح الديدي . ص ١٥ .

(٣) انظر: تاريخ الفلسفة لحديث . يوسف كرم . ص ٢٧٤ .

الثاني ظهر عام ١٨١٦ وهذا الكتاب هو أهم كتبه في بناء مذهبه، حيث يعرض فيه المعاني الأساسية الميتافيزيقية والمنطقية.

(٣) "موسوعة العلوم الفلسفية" ونشرت عام (١٨١٧) وترجم المجلد الأول منها إلي العربية الدكتور؟ إمام عبدالفتاح إمام عن دار التنوير للطباعة والنشر - بيروت عام ١٩٨٣ م.

(٤) "فلسفة القانون" ونشر عام (١٨٢٠).

(٥) "أصول فلسفة الحق" ونشر عام (١٨٢١).

(٦) "دروس في فلسفة الدين" (١٨٣٢).

(٧) "تاريخ الفلسفة" (١٨٣٣ - ١٨٣٦).

(٨) "علم الجمال" (١٨٣٥ - ١٨٣٨)^(١).

(٩) "محاضرات في فلسفة التاريخ" ونشرت عام (١٨٣٧). وقد ترجم إلي العربية الجزء الأول منها الدكتور / إمام عبدالفتاح إمام عن دار الثقافة للطباعة والنشر بالقاهرة.

(١) انظر: هيجل أو المثالية المطلقة. د/ زكريا إبراهيم الجزء الأول. ص ٩٦ مكتبة مصر ١٩٧ م

٣- فلسفة هيغل

مقدمة :

يقول "جون لويس" والحق أن "هيغل" كان ابناً باراً لفلسفة التنوير، وهو عقلاني علي ما يشبه نمط عقلانية "لوك" و "فولتير"، يفحص أنظمتها الحكومية ويدين كل ما لا يتفق والترعة العقلية. والعقل يحتل مكانة مركزية في فلسفة "هيغل"، كما أن هدفه الرئيسي هو تعقيل المجتمع. فكل ما ليس بعقلي يجب أن يصبح عقلياً، ويجب ألا يقبل هكذا لمجرد أنه قائم، أنه لا يصبح حقيقياً في نهاية الأمر إلا بقدر ما يصبح عقلياً^(١).

وتتلخص فلسفة "هيغل" في أنها تحقيق مهمته الأصلية التي وضعها نصب عينيه وهي إظهار العقل الكامن فينا وفي الأشياء من حولنا. وهذا العقل هو المبدأ المحرك الباطن في الطبيعة وفي التاريخ وفقاً للتعبير المشهور "كل ما هو حقيقي عقلي وكل ما هو عقلي حقيقي"^(٢).

ولا تعني فلسفة "هيغل" سوي شيء واحد هو أنها تتمسك بمبدأ أعلي هو الفكرة المطلقة. ومن هنا فقد وصفت هذه الفلسفة بأنها "مثالية" وذلك لأنها محاولة للنظر إلي العالم بوصفه نسقاً مترابطاً.

فهي تقوم علي فهم الصلات والروابط بين موضوعاتها المختلفة. وهذه المثالية أخذها "هيغل" من فلسفة "كانط"، وذهب إلي أن الحقيقة الواقعة هي الروح الكلي، والروح الذي يشكل الحقيقة الواقعة يتطور باستمرار في صور أكثر كمالاً^(٣).

(١) انظر. مدخل إلي الفلسفة. جون لويس ص ١٤١.

(٢) انظر. فلسفة هيغل عبدالفتاح الديدي. ص ١١٩.

(٣) انظر. تمهيد للفلسفة د/ محمود رفزوق ص ٢١٩.

وعلي ذلك فـ "هيجل" مثالي بمعنى تعقيل الواقع أي جعل الوجود معقولاً، وأن كل ما هو واقعي معقول، وكل ما هو معقول واقعي. والفكر لإثبات فيه ولا ركود أو مسكون إنما هو جدلي في طبيعته، والفكر الجدلي هو انتقال العقل من موضوع إلي سلبه ثم إلي المركب بينهما. وأساس جدلية الفكر جدلية الوجود .

ومعني هذا أن كل شيء في تغير متصل وعملية مستمرة تنتقل من وجود إلي صيرورة أبداً. وهذا التصور للوجود هو "المطلق". فالزهرة لن تظل هي هي لكنها لا تلبث أن تنكر وجودها في نفس الوقت حين تذبل، كي تصبح ثمرة وحياً فتصبح شجرة فزهرة وهكذا فكل وجود يتضمن في ذاته لا وجوده، ويفضل هذا اللاوجود ينمو الوجود ويستمر، فالتناقض طبع الأشياء. ذلك هو الفكر الحي الذي يجب أن ننظر من خلاله إلي الوجود. وبذلك يمكننا فهم قول هيجل "المنطق والميتافيزيقا شيء واحد"^(١).

وهذا ما بني عليه هيجل فلسفته التي قسمت إلي ثلاثة أقسام المنطق، والطبيعة، والروح. و "المنطق" كقسم في فلسفة "هيجل" يعني بالافكار الخالصة أو بالمقولات. ويهدف علم المنطق إلي استنباط هذه الافكار الخالصة ببعضها من البعض الآخر .

أما فلسفة الطبيعة لا تهتم أو تعباً بالمجردات الخالصة مثل الوجود والعلة والجوهر وإنما تهتم بالأشياء الموجودة بالفعل وبالمادة والنبات والحيوان. بينما فلسفة الروح تهتم بالأشياء الفعلية الموجودة في العالم ويعقول الناس الاحياء وبكل أحداثهم وأنظمتهم وبتتاج الفن والدين والفلسفة^(٢).

(١) انظر: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلسفة الغرب المعاصرين. د/ محمود زيدان ص ٩٥،

(٢) انظر: فلسفة هيجل. عبدالفتاح الديدي. ص ٢٠ .

ودور فلسفة الطبيعة أو فلسفة الروح عند هيغل غير مفهوم تماماً ولم يك قط واضحاً بصورة نهائية. ولذا فإن الانتقال عنده من المنطق إلى الطبيعة أو إلى الروح أمر عسير لأنه عبور من إطار الأفكار الخالصة إلى إطار الأشياء العينية. ويمثل الانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة وفلسفة الروح انتقالاً من الأفكار إلى الأشياء في النسق الفلسفي الهيجلي. وهي لحظة حرجية في ذلك النسق. ولما كان هذا الانتقال أشبه ما يكون بالاستنباط المنطقي وأقرب شيء من جملة أوجهة إلى عمليات الاستنباط داخل علم المنطق ذاته فقد قيل أحياناً إننا نواجه في هذه الحالة وثبة مستحيلة من الأفكار الأخرى ولا يسخلص من الفكرة إلا فكرة. أما الزعم بإمكان استنباط موجودات من الأفكار المجردة فهو وهم غير معقول.

وهذا هو ما يفترض في "هيغل" أنه فعله حينما انتقل من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة^(١). وذلك لأن الذي يلفت النظر أن الأفكار نفسها تلتحم بالأشياء التحاماً، وتتجمع فتجسد بمجموعها الأشياء التي تنطوي عليها وتطوئها. فإذا ساقنا الأفكار إلى الأشياء فإنها تسوق إلينا ضمناً ولا تقوم مقام العلة للمعلول ولذا لا ينبغي أن نفهم الانتقال من الفكر المنطق إلى الطبيعة أو أن ندرك تجسد الفكر "المنطق" في الطبيعة بمعنى أن الفكر المجرد يستطيع أن يوجد أو أن يتسبب في وجود الأشياء بل ينبغي أن نفهمه علي أنه تطور للفكر وموضعه بالصورة التي تظهر كل ما يترتب علي هذا التطور. ولا ينبغي النظر إلى الطبيعة بوصفها شيئاً مبتدعاً أو مستحدثاً عن طريق المنطق لأن الفكر هو نفسه موضوعه أي هو نفسه الأشياء الطبيعية التي تعرض له. والطبيعة موجودة وجوداً مضمرأ.

وقد قرر "هيغل" في كتابه "موسوعة العلوم الفلسفية" أن الفكر يسعى للتعاقل مع شمول الواقع الحقيقي بحيث حرص فيه علي إلحاق الطبيعة بالفكرة

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٢١.

ووضعها بداخلها^(١).

وتعتبر فكرة "التاريخ" هي محور اهتمام فلسفته، وذلك لأنه استطاع عن طريق التفاضل التاريخي أن يعالج كل شكل من أشكال الوجود كشكل من أشكال العقل. وتحقيق الانتقال من علم المنطق إلى فلسفة الطبيعة ومن فلسفة الطبيعة إلى فلسفة الروح علي أساس انبثاق قوانين الطبيعة من البناء العقلي للوجود وتواصلها في قوانين العقل.

فالتاريخ هو المتمم لحقيقة العقل أو مكملًا لحقيقة العقل. ويحتل الدرجة الأعلى في فلسفة "هيجل"^(٢).

وفيما يلي سوف أتحدث عن أقسام فلسفة "هيجل" وهي: المنطق، والطبيعة والروح. ثم فكرة التاريخ وموقفه من الدين والأخلاق.

أولاً: المنطق:

المنطق عن "هيجل" هو دراسة لطبيعة الفكر الخالص أو هو دراسة "للحياة الباطنية للعقل" فهو لا يعني بالأشكال والصور وحدها وإنما يدرس هذه الأشكال مع مضمونها هو الفكر فهو دراسة للفكر من أجل الفكر وحده. يقول "هيجل" المنطق هو علم الفكرة الخالصة، بمعنى أنه علم الفكرة في وسطها الفكري الخالص^(٣).

وبهذا نجد أن "هيجل" لا يتحدث عن المنطق الصوري القديم أو الحديث الذي يبحث أساساً في قواعد الاستدلال الصحيح ولا ينوي "هيجل" تعديل هذا المنطق أو القيام بثورة فيه، لكن "هيجل" يتصور المنطق تصوراً مختلفاً يوسع من مجاله بحيث لا يقتصر علي قواعد الاستدلال الصوري وإنما يجعله

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٢٨، ٢٩.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ٢٩، ٣٠.

(٣) انظر: موسوعة العلوم الفلسفية. هيجل. ترجمة وتقديم د/ إمام عبد الفتاح إمام. المجلد الأول ص ٩٧ الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣. المكتبة الهيجلي.

يتناول الواقع أو الوجود أيضاً، وبذلك لا يقيم "هيجل" المنطق علي أساس ميتافيزيقي وإنما يذيب التمييز الخالد بين المنطق والميتافيزيقا ويجعلهما علماً واحداً^(١). يقول "هيجل" : "المنطق والميتافيزيقا شيء واحد"^(٢).

وعلي هذا لم يعد المنطق عند "هيجل" علماً يقتصر علي البحث في أنواع الاستدلالات وقواعدها وقوانينها دون أدني اهتمام. بمنضمون تلك الاستدلالات وإنما يهتم المنطق أيضاً بمنضمون هذه الاستدلالات في إطار نظرة كونية معينة. فكل شيء في الكون في عملية تغير دائبة تنتقل من وجود إلي لا وجود إلي وجود جديد وهكذا. لا شيء يبق علي حاله كما يمكن للشيء الواحد أن يتصف بصفة وسلبها في نفس الوقت^(٣) فهذا المنطق هو الذي يسترجع العلاقات الحقيقية بين المقولات ويعكسها علي حقيقتها .

هذا المنطق ينقسم إلي: موضوعي وذاتي :

١- المنطق الموضوعي (العقل)^(٤) :

إن كلمة "الموضوعية" تعني أن الشيء ليس ذاتياً. ولذا نري "هيجل" اعتبار المنطق الموضوعي هو المنطق الذي استبعدت منه فكرة الذاتية بحكم عدم اكتمال توالد وتحديد الأفكار المجردة بعد، وهي الأفكار التي تعد الذاتية نفسها وحدتها. ويطلق (هيجل) علي المنطق بهذه الصورة اسم المنطق الموضوعي لسبب هو أن المقولات في هذا الجزء من المنطق تتوالد وتنمو وتعيّن في نفس الوقت علي التفكير في الأشياء وفي المقولات، تكون هي نفسها موضوعية لكل معان الكلمة. أي أن المقولات الخاصة بهذا الجزء من المنطق والتي تتوالد

(١) انظر: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين. د/ محمود زيدان. ص ٩٥ .

(٢) انظر: موسوعة العلوم الفلسفية. هيجل. ترجمة د/ إمام عبد الفتاح إمام. المجلد الأول. فقرة ٢٤. ص ٩٧ .

(٣) انظر: نظرية المعرفة عند مفكري الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين. د/ محمود زيدان. ص ٩٦ .

(٤) يقول "هيجل" : والعقل هو المنطق الموضوعي القائم بذاته مستقلاً عنا .

وتتمو فيه في انفراد هي نفسها التي تيسر لنا التفكير في الأشياء أو في المقولات والتي تعد في حد ذاتها موضوعية كاملة^(١).

هذا المنطق الموضوعي عند "هيجل" ينقسم إلى قسمين: الوجود، والماهية.

أ - الوجود: يرى "هيجل" أن الوجود ليس شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء، وليس هذا الوجود في نفسه شيئاً لأنه في الموجودات المتباينة المتنافرة علي السواء:

فاللذة وجود والمربع وجود، والأبيض والأسود، والنبات والحجر. فتعقل الوجود عبارة عن تعقل اللاوجود في الوقت نفسه، وهذا هو التناقض بعينه^(٢).

إن فكرة الوجود وفكرة اللاوجود فكرتان متضادتان، ويرى "هيجل" إنه يوجد فقرة تحتوي في داخلها علي كلا الفكرتين المتناقضتين.

إنها فكرة "الصيرورة" وهي تحتوي في الواقع علي هذا الذي سيصير شيئاً، فمثلاً البذرة التي نضعها في الأرض تضم في نفسها في الوقت نفسه الوجود (إذ هي ستكون شجرة) والعدم (لأنها لم تصبح شجرة بعد)^(٣).

وعلي هذا فالصيرورة هي الوجود الحقيقي المركب من النقيضين الوجود واللاوجود. هذه الصيرورة هي صميم الوجود، وهي سر التطور، وإذا أن الوجود من حيث هو كذلك ثابت عقيم، واللاوجود عقيم أيضاً، علي حين أن الصيرورة وجود لا وجود (ما سيصار إليه): فهي التي تحمل هذا التناقض الأول وبذلك يضع "هيجل" التناقض مبدأ أول في العقل وفي الوجود، ويزعم أنه بذلك يخرج من الشك ولا يسقط فيه^(٤).

(١) انظر: فلسفة هيجل. عبد الفتاح الديدي. ص ١٢٧.

(٢) انظر: تاريخ الفلسفة الحديث. يوسف كرم. ص ٢٧٥.

(٣) انظر: تمهيد للفلسفة. د/ عمود حمدي رفزوق. ص ٢٢٠.

(٤) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة. يوسف كرم. ص ٢٧٦.

الصيرورة هي أول فكرة عينية، وهي أول تصور وتنمو كافة مقولات الوجود ابتداء من الصيرورة، لأن الوجود والعدم تجريدات فارغة .

فالصيرورة هي المجال غير المحدود الخاص بكل التعيينات الممكنة وهي ما يسميه "هيجل" باللاتعيين الصادق. هذه الصيرورة تعينت بوصفها اللاتعيين وأصبح بالتالي تقبل نقيضها ولم تدع ترفض التعيين، فهي اللاتعيين المتعين بوصفة قابلاً للتعيين أي لأن يتعين. فهي مادة غير محددة الشكل وفي سيلان دائم بحيث يمكنها أن تقبل كل الاشكال^(١).

هذه الصيرورة هي عبارة عن الانتقال من صفة إلى أخرى بحيث تقوم كل صفة بتعيين وجود تجريبي هو الوجود الحاضر بالفعل وهو الوجود الفردي العيني أو المائل. والوجود المعين عن طريق تقابلة مع سواء هو وجود لذاته †(Für sich sein) أي موضوع خاضع للمعرفة. بعبارة أخرى نكون هنا قد حققنا العبور من مرحلة معرفية إلى مرحلة أخرى علي أساس أنه عبور من الشيء في ذاته، ومن الشيء من حيث هو في ذاته وجود إلى الشيء لذاته يتحول إلى موضوع معرفي^(٢).

وبناء علي ما سبق نجد أن الجدل عند "هيجل" يتعلق بمفهوم الوجود. وهذا الجدل ثلاثي:

- ١- الدهوي: فكرة الوجود .
- ٢- نقيض الدهوي: فكرة العدم .
- ٣- الجامع للدعوي ونقيضها: فكرة الصيرورة .

(١) انظر: فلسفة هيجل: عبدالفتاح الديني. ص ١٣١ .

(٢) انظر: المرجع السابق .

وهذا الجدل الثلاثي يطبقه "هيجل" علي كل الحقيقة الواقعة .

وقد جعل "هيجل" من الجدل منهجاً فكرياً كلياً، واستنبط من ذلك قانوناً كلياً للوجود: فكل شيء يوجد ويتم في إطار عملية التطور لروح العالم في صورة الأضداد، وكل شيء يعتبر "لحظة" في هذه العملية، وكل الأضداد تتقابل في شيء شامل لها، وفي هذا الشيء الشامل ترتفع تلك الأضداد ثانية^(١).

ب - الماهية: يشير هيجل إلي الاستخدامات الشائعة لكلمة الماهية Wesen في الحياة الجارية ويلاحظ أنها تعني عملية تجميع أو تركيب فهي تستخدم في الحديث عن الأشياء ولا تأخذ فرادي أو في مباشرتها إنما تؤخذ علي أنها معقدة أو مركبة. وذلك مثل كلمة Zeitungswesen ومعناها الصحافة Post-weseng[†] ومعناها البريد... الخ ثم يضيف: "وهذا الاستخدام الشائع للكلمة في الحياة المألوفة لا يختلف كثيراً عن المعنى الذي نقصده".

ويري "هيجل" أن الأشياء جميعاً لها طبيعة دائمة: كما أن لها وجوداً خارجياً. ومعني ذلك أن الوجود أصبح ينقسم إلي طبقتين مرتبطتين ارتباطاً وثيقاً وضرورياً بعد أن كان له طبقة واحدة فقط وهما وجود خارجي ووجود داخلي. ومن هنا كان الطابع العام للماهية هو أن كل شيء أصبح ينظر إليه من وجهة نظر مزدوجة: فنحن لم نعد نأخذ العالم بقيمته الظاهر، وإنما نميز بين ما يبدو وبين ما هو ماهية. ونحن ننشد النفاذ إلي وجوده الداخلي "الجواني" فيبحث عن الجوهر تحت الأعراض ونحاول أن نجد لكل نتيجة سبباً... وهكذا. وجميع هذه الموجودات التي لها مثل هذه الطبيعة الثنائية تتألف من وجود أساسي ووجود مدعوم الأساسي وتندرج تحت عنوان عام هو "الماهية" وتشمل علي فكرة شيء قابع خلف الوجود المباشر الذي يظهر أمامنا^(٢).

(١) انظر: تمهيد للفلسفة. د/ محمود وقزوق. ص ٢٢٠، ٢٢١.

(٢) انظر: المنهج الجدلي عن هيجل. تأليف: إمام عبد الفتاح امام. ص ٢٠٥، ٢٠٤ دار المعارف بمصر.

فالماهية تقع وراء أو بين أطواء السطح ، الظاهر المباشر ، ولا يمكن الوصول إليها إلا بالنفاذ إلى ما وراء السطح . وهذا النفاذ انعكاس . والأشياء التي يتم النفاذ إليها أشياء تستنتج أو يدخل عليها التوسط أى توضح وليست معطاة . فالوجود المباشر للأشياء يبدو كما لو كان ستاراً أو "غلافاً" تختبئ الماهية خلفه.^(١)

وتنقسم الماهية عند "هيجل" إلى ثلاثة أقسام هي :

- ١- اعتبار الماهية أساساً للوجود الفعلى : اعتبر "هيجل" الماهية أساساً للوجود الفعلى لأن الماهية تبدو أولاً في صورة أهوية ثم يتضح أن الأهوية تتضمن الاختلاف وإنما معاً يؤلفان مقولة أساس الوجود الفعلى الذى يؤدي إلى ظهور مقولة الشئ .
- ٢- الظاهر : يتم الانتقال من الماهية باعتبارها أساساً للوجود الفعلى إلى الظاهر عند "هيجل" على النحو التالى : لقد انشطر الشئ إلى نصفين هما : المادة والصورة ولكن ظهر الآن أن كل نصف هو الكل لأنه يحتوى على النصف الآخر ، فالصورة تشمل كل المادة والمادة تشمل كل الصورة لأن المادة هي الفراغ الذى يتحد مع نفسه في هوية واحدة ، وإنما الانعكاس في الذات الخاص بالشئ ، والصورة من ناحية أخرى هي الانعكاس في الآخر الخاص بالشئ . ولكن الانعكاس في الآخر يمكن أن يتغير بالتبادل مع الانعكاس في الذات ، وعلى ذلك فالصورة باعتبارها انعكاساً في الآخر هي في نفس الوقت انعكاس في الذات : أعنى هي المادة . والمادة باعتبارها انعكاساً في الذات هي في الوقت نفسه انعكاس في الآخر ، انعكاساً أعنى هي الصورة . وعلى ذلك فالصورة هي الشئ كله لأنها تشمل المادة ، والمادة هي الشئ كله لأنها تشمل الصورة^(٢) . وهنا يلاحظ أن "هيجل" يلغى الثنائية والفصل بين المادة والصورة . وعلى ذلك فالشئ يتضمن تناقضاً لأنه من ناحية مادية أعنى انعكاس في الذات وذلك

(١) انظر : نظرية الوجود عند هيجل . هربرت ماركيز . ترجمة : / إبراهيم فتحى . ص ١٣٦ الفينة المصرية العامة

للكتاب الطبعة الثانية سنة ١٩٩٠ .

(٢) انظر : الشيخ الخليل عند هيجل . إمام عبد الفتاح إمام . ص ٢٣٤، ٢١٠ .

يعني أنه مستقل عن أى شئ آخر ، أو هو وجود فعلى قائم بذاته ، وهو من ناحية صورة ، أعني انعكاساً في الآخر . وذلك يعني أنه يعتمد على شئ آخر ، وعلى ذلك فهو وجود يلغى استقلاله نفسه ويتحول إلى اعتماد على شئ آخر ، والوجود الفعلى منظوراً إليه بهذا الشكل هو : الظاهر . وعلى ذلك فالظاهر هو تناقض الانعكاس في الذات الذى هو في نفس الوقت انعكاس في الآخر . والانعكاس في الذات هو الماهية أو الوجود الداخلى ، والانعكاس في الآخر هو الظاهر أو الوجود الخارجى وهذين النوعين من الوجود متحدان في هوية واحدة . وعلى ذلك فالماهية ليست شيئاً يقبع وراء الظاهر وإنما هى التى تظهر وهى التى توجد وجوداً فعلياً ، وهذا الوجود الفعلى هو : الظاهر^(١).

وقد عبر "هيجل" عن هذا في موسوعة العلوم الفلسفية فقرة (٨٣) بقوله عن الماهية بأنها: الفكر في انعكاسه وتوسطه : أى الوجود للذات ومظهر الفكرة الشاملة^(٢).

٣- الحقيقة الواقعة : عبارة عن الاتحاد بين الماهية وهى الوجود الداخلى وبين الظاهر وهو الوجود الخارجى. هذه الحقيقة الواقعة تتضمن فكرة الضرورة الضرورية تتضمن المعقولة ، ذلك لأن الضرورة نفسها هى المعقولة ، وليس المقصود هنا بالطبع هو مجرد الضرورية الآلية الخارجية ، وإنما الضرورة المنطقية التى تتعلق بالعقل ، ومن هنا فإذا تساءلنا ما هى الحقيقة الواقعية ؟... لكان الجواب : الحقيقة الواقعية هى العقلى ، والعقلى هو الحقيقة الواقعية أو أن... " ما هو عقلى حقيقة واقعية وما هو حقيقة واقعية عقلى "^(٣). ولقد لاحظ "نوكس" في ترجمته لكتاب "فلسفة الحق" لـ "هيجل" ، أن "هيجل" لم يقل إن ما هو موجود حقيقى أو عقلى ولكنه قال إن ما هو حقيقة واقعة هو الحقيقى وهو العقل ذلك لأنه يعنى بالحقيقة الواقعية مركب الماهية والوجود الفعلى فلو أننا قلنا عن رجل

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٣٤، ٢٣٥ .

(٢) انظر : موسوعة العلوم الفلسفية . هيجل فقرة ٨٣ ص ٢٢٦ .

(٣) انظر : السبح الخليل عند هيجل . إمام عبد الفتاح إمام ص ٢٤٦ .

من رجال السياسة لم ينحز من الأعمال شيئاً - لو قلنا عنه أنه ليس رجلاً سياسياً حقيقياً فإننا في هذه الحالة نعي بذلك ما يعنيه "هيجل" بكلمة الحقيقة الواقعية ، على الرغم من أن رجل السياسة هذا موجود في وظيفته إلا أنه تنقصه الماهية التي تجعل منه رجل السياسة على ما هو عليه من الإيجابية والفاعلية^(١).

وباختصار : إذا كان نطاق الوجود هو أوله إثبات وهو عبارة عن الوجه المباشر للفكرة فنطاق الماهية يمثل وجهها السلبي . فالوجود موضوع والماهية نقيض موضوع . ولا بد من البحث عن نفى النفي (أى مركب الموضوع ونقيضه) في نطاق ثالث يلتهم الوجود والماهية فيه كل منهما الآخر وذلك هو نطاق التصور^(٢).

٢- المنطق الذاتى : المنطق الذاتى هو منطق الفلسفة أو منطق التأمل الذى يبدأ عند الحد الذى ينتهى عنده العلم المحدود . وهو لم يبدأ هنالك لكى ينفى هذه العلوم أو ينكرها أو يعارضها وإنما لكى يستكملها ويواصل عملها ويرتفع بنتائجها إلى درجة الحقائق التأملية . ويمكن تعريف وجهة نظر المنطق الذاتى بأنها وجهة نظر العقل في مقابل وجهة نظر الفهم . وموضوع المنطق الذاتى هو نظرية التصور ، ومقولاته هى التى تفسر الطبيعة والروح تفسيراً نهائياً . وهذا المنطق الذاتى هو الفلسفة في لقائها الصورى ويحتوى ضمناً على أجزاء النسق الأخرى^(٣).

ح- الفكرة (التصور) : الفكرة أو التصور عند "هيجل" عبارة عن المطلق ، وهو الذات الكلية التى تشمل كل شئ ولا يخضع كل ما فيه إلا للنمو الجدلى . وهذه الذات الكلية هى ما يسميه "هيجل" بالفكر أو التصور . وبالتالي يصبح التصور شيئاً عينياً تماماً^(٤) . والفكرة هى الحياة ... هى الروح ... هى فكرة الصدق والخير في المعرفة والأفعال ... هى المعرفة المطلقة التى تبلغها في فكر الفيلسوف حيث تفكر في ذاتها بوصفها الحقيقة التى

(١) انظر : المنهج الجدلى عند "هيجل" إمام عبد الفتاح . ص ٢٤٦ .

(٢) انظر : فلسفة هيجل . عبد الفتاح الديدى ص ١٣٦ .

(٣) انظر : نفس المصدر ص ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٤٤ .

(٤) انظر : المرجع السابق . ص ٤٠ ، ٤١ .

تعرف نفسها . ويظهر التصور كأنه لحظة إضافية من وجهة نظر الفكرة . ويظل رغم ذلك مبدأ الفكرة . وهنا نجد "هيجل" يقرن الفكرة بالتصور .

والكلّي الحقيقي الخاص بالعقل هو التصور أى الفكر وقد تعين وصار عينياً واتخذ لنفسه مضموناً . فهو الكل الذى يجعل من نفسه جزئياً على نحو ما هو الحال فى الحيوان من حيث هو ثديى مثلاً . والفكرة هى التصور بقدر ما يحقق ذاته أو التصور الذى يخلق ملأه بنفسه ويملاً نفسه بنفسه . ولتأخذ لذلك مثلاً بالروح من حيث هى تصور وتهب نفسها حقيقتها الخاصة بما فى الجسد فتصدر عنها الحياة . وإذا انفصل التصور هنا عن الحقيقة نتج عن ذلك الموت . وهذا يدل فى الواقع على أن أهم شئ لدى "هيجل" هو الفكر الموضوعى لا الذاتى أى الرأى الخاص . هذا الفكر هو المبدأ الكلّي الحقيقي لكل وجود طبيعى أو روحى . فالفكر يختصن كل الأشياء ويسيطر على كل الأشياء كما أنه أساس كل شئ^(١) .

وهذا التصور له أوجه ثلاثة :

(أ) التصور الذاتى ويضم ثلاث لحظات : الكلّي والجزئى والفردى . فالتصور هو الكلّي مدركاً لا بوصفه هوية مجردة أو صورة خالصة وإنما بوصفه فكراً يصير عينياً من تلقاء ذاته ويمنح ذاته مضموناً وهو بصدد تعيين ذاته واستحالاته إلى جزئى .

(ب) التصور الموضوعى : وهو الذى يصير موضوعياً على أنحاء ثلاثة : إما فى صورة "آليه" وهى التى تكون الأشياء فيها متجاورة وحسب . أو فى صورة "كيميائية" وهى التى تجري عند تحاذب وتداخل الأشياء بالتبادل . أو صورة "غائية" وهى الغائية العضوية التى تسيطر عليها النهاية بحيث تدبر وتوجه نشاط الأعضاء .

(ج) الفكرة : وهى ما يرجع فيه التصور إلى نفسه عن طريق اتحاد الذاتية والموضوعية . والفكرة على ثلاثة أنواع :

أولاً: فكرة الحياة وهى الفكرة فى صورتها المباشرة التى تمثل الحياة عندما تحقق روح التصور فى البنية العضوية .

(١) انظر : هيجل . عبد الفتاح الديدى . ص ٤٢٠، ٤١ دار المعارف بمصر .

ثانياً : فكرة المعرفة والخير حيث نبحث عن التصور المكافئ لموضوعه في المعرفة وحيث نجعل من الخير في مجاله التصور الأول الذي يجب تحقيقه كغاية للفعل .

ثالثاً : فكرة العلم والحقيقة ذاتها وفيها يكون التصور الأسمى هو الفكرة المطلقة ووحدة الحياة والمعرفة ويتحقق فيها الكلى الذى يفكر في ذاته ويحقق ذاته بالفعل من خلال تفكيره في ذاته . والفكرة المطلقة يزول فيها التعارض بين النظرى والعملى . فهى بمثابة الخاتمة التى يبلغ عندها الوجود آخر المطاف والى يحقق عندها أكمل تعيين يبلغه^(١).

وبناء على ما سبق نجد أن المنطق الذاتى التأملى عند "هيجل" هو عرض منهجى للصور الفكرية ، وهو كلية الصورة المطلقة . ففيه تصبح الصورة والمادة شيئاً واحداً . وليست الصورة بدورها مجرد تعيين جزئى ولكنها التعيين الكامل . فالصورة هى الحركة التى تتخطى تجريد كل تعيين فيها كى تكتمل وتصير هى هى نفسها تماماً . إذن فالصورة ماهية كما أن الماهية صورة .

والصورة المطلقة هى الكل من حيث هو هوية... أى هوية تعلو على تناقض انقسامها على نفسها . ومنطق التأمل هو المنطق الذى يظهر فيه الجدل بوصفه جدل الوجود نفسه^(٢) . وهو مركب من مرحلة الوجود والماهية السابقين ، وبالتالي فهو يعبر عن حقيقتهما معاً^(٣).

ثانياً : الطبيعة :

الطبيعة عند "هيجل" هى مجرد مظهر للروح ، وهى استمرار ومواصلة للمنطق ، يقوم العقل نفسه بإظهار ضرورتها وإضفاء اللزوم والحتمية عليها . ووجود الطبيعة فى حد ذاته يجعلها تحتوى على تعيين الوجود وكل ما تنطوى عليه ضمناً من التعيينات بعد ذلك . وبالتالي فهى تخضع لكل مقولات المنطق.

(١) انظر : فلسفة هيجل . عبد الفتاح الديدى . ص ١٤٣ .

(٢) انظر : هيجل . عبد الفتاح الديدى . ص ٥٠ .

(٣) انظر : الموسوعة الفلسفية هيجل . ترجمة وتقديم : د/إمام عبد الفتاح إمام . المجلد الأول . ص ٢٢٧ .

وينحصر الاختلاف بين المنطق والطبيعة في أن المنطق يتناول المقولات بينما تعنى فلسفة الطبيعة بالكليات . ومقولات المنطق ضرب معين من الكليات الغربية التى تنطبق على أى شئ لأنها كلية من حيث المنظور . أما كليات الطبيعة فمن نوع آخر لأنها كليات وليست مقولات فلا تنطبق إلا على بعض الأشياء فقط دون غيرها^(١).

ويمكن التعبير عن التمييز بين مقولات المنطق وكليات الطبيعة على أساس أن المقولات كليات غير حسية بالمرّة في حين أن كليات الطبيعة حسية ويسبغ عامل الحسية التخصيص والجزئية إلى جانب الكلية . قد تكون هنا "هذا" في مقابل "ذاك" . والكلية الحسية تطبق على ما هو " هذا " وعلى ما هو بعض الأشياء وليس كلها .

وهذا يقترح "استيس" تفسيراً للانتقال في فلسفة "هيجل" من المنطق إلى الطبيعة مؤداه أن المنطق يوفر لنا السبب الأول لهذا العلم الذى يتألف من كليات خالصة . أما في الطبيعة فقد صار السبب الأول تاماً كاملاً لأننا أدركنا مسبباته التى ترتبت عليه وهى العالم نفسه . وكأن العبور هنا انتقال فعلى من نطاق الكليات الخالصة العام إلى نطاق الكليات الحسية العام . ولا مفرق النهاية من النظر إلى الطبيعة على أنها المقابل العكسى للفكرة فإذا كانت عقلاً فالطبيعة لا معقولة أى أنها خالية من العقل والمعقولة . ولما كانت المعقولة تعنى الضرورة فلا بد أن تخضع الطبيعة للاحتتمالات العارضة وحدها^(٢).

الطبيعة هى النفى وهى النقيض في فلسفة "هيجل" التى يتمثل في الفكرة المنطقية والطبيعة والروح . الطبيعة إذاً نقيض الفكرة . وإذا كانت الفكرة هى الكلى وفقاً لمبادئ الجسد فالطبيعة هى الجزئ والروح هى المفرد أى الفردية العينية^(٣).

هذا وتقدم لنا فلسفة الطبيعة في الواقع مذهباً في التطور أى تقدماً ملحوظاً من أحط الأشكال والصور إلى أرفعها وأسفل وأحط طرف في الطبيعة هو المكان وأرفع طرف هو الروح.

(١) انظر : فلسفة هيجل . عبد الفتاح الديدى . ص ١٤٥ .

(٢) انظر : نفس المرجع . ص ١٤٦ .

(٣) انظر : نفس المرجع . ص ١٤٧ .

هذا ويتضح لنا أنه يوجد في الطبيعة عند "هيجل" تطور في الأسفل إلى الأعلى بدون عصر الزمن - ولذلك تخلق الطبيعة من التطور البيولوجي . أو تتلو المراحل بعضها بعضاً لا بالنظام الزمني ولكن بالترتيب المنطقي كما يتضح لنا أن هذه الطبيعة تتطور وفقاً للمنهج الثلاثي التالي :

١- الميكانيكا .

٢- الفيزياء .

٣- العضويات .

والميكانيكا هي أول وجه من أوجه الطبيعة أي هي الطبيعة . وتتحكم في الطبيعة هنا آلية تمثل عدم الوحدة الذاتية والتصور العقلي . ولكنها ليست كذلك كلية . إذ يتجلى الحرص والصراع من أجل الوحدة مبدأ العقل والذاتية في صورة الجاذبية . وفي الفيزياء ترتفع فلسفة الطبيعة من مجال التحريكات في الميكانيكا إلى مجال اعتبار الأشياء المادية كوحدات فردية ذات طابع وكيفيات . وهذا من شأنه أن يمهد لدراسة أشكال وأنواع الطبيعة غير العضوية .

وفي العضويات يتحقق الانتقال من اللاعضوي إلى الطبيعة العضوية ويتحقق هذا الانتقال عن طريق العملية الكيميائية والعضوية على أنحاء ثلاثة : جيولوجي ونباتي وحيواني^(١) . وهكذا تجد الطبيعة عند "هيجل" تبسط صور العالم الطبيعي الخارجى الذى تجسد فيه العقل لكي يصير حقيقة محسوسة^(٢) .

ثالثاً: فلسفة الروح :

الروح هي المركب من الموضوع ونقيضه ، هي الوحدة بين الفكرة والطبيعة^(٣) هي ما يوجد مركزه في ذاته . فليست لها وحدة خارجها ، بل إنما تملك بالفعل وحدتها وهي توجد في ذاتها ومع ذاتها . فالروح وجود مع ذاته . وهذه هي الحرية بعينها . إذ إننى

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٤٧، ١٤٨، ١٤٩ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين، زكي نجيب محمود . ص ٣٤٤ .

(٣) انظر : فلسفة هيجل . عبد الفتاح الديدي . ص ١٤٩ .

عندما أكون غير مستقل ، يكون وجودى مرتبطاً بشئ آخر مختلف عني ، ولا أستطيع أن أوجد مستقلاً عن شئ خارجي . وعلى العكس من ذلك ، فإنني أكون حراً عندما يتوقف وجودى على ذاتي . وما وجود الروح المنطوي على ذاته هذا سوى الشعور بالذات - أي شعور المرء بوجوده^(١).

وفي الروح تبلغ الفكرة تطورها وتصير عينية إلى أقصى درجة وتبلغ حقيقتها الفعلية بمعنى الكلمة ، لأن الروح تبدأ من مرحلة دنيا من مراحلها ولا تبلغ اكتمالها الذاتي إلا بالتدرج ولا تستوفى تحققها إلا شيئاً فشيئاً . والشغل الشاغل لفلسفة الروح هو متابعة هذا التطور التدريجي مرحلة بعد مرحلة عن طريق الجدال . ولذا تعد فلسفة الروح بمثابة الترويج للنسق الفلسفي الميجلى لأن الفكرة تصير في أعلى درجاتها كروح . وهذه المرتبة في الواقع تعادل اسمى درجة من درجات التعيين لأن الفكرة تحقق فيها عينيها العليا وتنغى حقيقتها الفعلية على أنسب وضع . وتصبح الروح الدلالة الصادقة إزاء الطبيعة والمنطق بوصفها شرطى تحققها^(٢).

وتنقسم فلسفة الروح إلى ثلاث أقسام رئيسية هي :

- ١- الروح الذاتية (الإنسان) .
- ٢- الروح الموضوعية (المجتمع) .
- ٣- الروح المطلقة (الحياة الروحية للوجود) .

١- الروح الذاتية

الروح الذاتية هي المرحلة الأولى من مراحل تطور الروح الذاتي . وتتناول هذه المرحلة العقل البشري منظوراً إليه ذاتياً لا كمجرد حياة نفسية داخلية بالذات وإنما كعقل خاص بالذات الفردية . ويدخل ضمن هذا العقل الخاص بالذات الفردية المراتب المتابعة التي يمر

(١) انظر : عمر الأبدولوية . تأليف /هنري د . /أبكن . ترجمة د/ فواد زكريا راجعه د/عبد الرحمن بدوي .

ص ١١٠، ١١١ . مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٦٣ .

(٢) انظر : فلسفة هيجل . عبد الفتاح الديدي ص ١٥٠ .

بها الوعي الفردي مثل الإدراك الحسى والاشتهاء والذهن والعقل والخيال والذاكرة ... وما إلى ذلك. و(الروح) ينظر إليها هنا كروح ضمنية في ذاتها . أى أنها تتناول كل المنكآت والدرجات والقوى الوظيفية في العقل البشرى الفردي ابتداء من أحاطها إلى أرفع صورها أى ابتداء من الغريزة والشعور والإحساس إلى العقل والذهن والنشاط العلمى . و(الذات) هى مجموع مراتب العقل أو الروح منظوراً إليها داخلياً كما لو لم تكن قد وضعت نفسها بعد في معرض الحياة الذاتية أو في الصورة الخارجية ممثلة في الأنظمة والهيئات والأوضاع العامة^(١).

وهذه الروح الذاتية تمر بثلاث درجات :

(أ) الروح المقارن للجسم (جسمية الروح): وهى عبارة عن الجسم الذى ينمو وينضج ومعه إحساسات غامضة يقابلها انفعالات. وجسمية الروح هذه يسميها علم النفس بـ "الاشعور"^(٢).

(ب) الإدراك (الشعور الواضح) : يظهر الشعور الواضح ، فيدرك الإنسان ذاته ويدرك الأشياء ، وهذان إدراكان متعارضان ، يوفق بينهما "الفهم" الذى وظيفته إدراج الإحساس تحت قوانينه الأولية ، وجعل مدركات الشعور موضوعية^(٣).

(ج) العقل : العقل هو الذى يؤلف بين جسمية الروح والشعور الواضح ، إذ يجعل من قوانين الشعور وقوانين الحياة، أعنى أن النظر ينقلب عملياً حين يتخذ الروح ذاته موضوعاً لإرادته ، فيتفق النظر والعمل . فالروح الذاتى ، حين يقر بالحقيقة والقانون، يقر بسمو الروح الموضوعى ويقدمه على نفسه^(٤) .

(١) انظر : نفس المصدر . ص ١٥١ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم ص ٢٨٠ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٢٨٠ .

(٤) انظر : نفس المصدر .

٢- الروح الموضوعية

وننتقل الروح الذاتية إلى نقيضها وهو الموضوعية الخارجية، كما تنتقل الفكرة إلى الخارج وتخلق العالم الموضوعى الخارجى وهو الطبيعة. لكن العالم الخارجى الموضوعى الذى يخلقه ذاتية الروح وعالم روحى، وهو عالم الأنظمة الشاملة والأوضاع العامة الروحية، وهى القانون (العدالة) والأخلاق (الخير) والدولة (السياسة). وهذه الأنظمة موضوعية لأنها أشبه ما تكون بالأشياء الخارجية الموجودة كالنجم والحجر فالقانون يجسم مثلاً الحياة العاقلة الكلية لمجموعة الناس المشتركة فى المصالح والأهداف كما تتمثل فى الأسرة والمجتمع والدولة. وهكذا تعد هذه الأنظمة موضوعية وخارجية وروحية بوصفها مظاهر العقل والذكاء والغاية^(١). وعلى هذا ينشأ عن الروح الموضوعية من فلسفة "هيجل" فلسفته الأخلاقية والسياسية.

٤- الأخلاق عند هيجل

يرى "هيجل" أننا لا نعرف العقل إلا من خلال التاريخ، حين تتحول الفرائز البهيمية والانفعالات العمياء، إلى ما نسميه فى منطق التاريخ بالإرادة الخيرة أو الفكر الراجح. وهذا يعنى أننا نستمد من التاريخ قيماً نصفها على سائر الأفكار والإرادات. ولقد أشار إلى المسألة الأخلاقية وأدلى فيها بدلوه، حين عقد المقارنات بين ما يسميه بـ"الروح الذاتى" وبين نقيضه الذى يتمثل فى "الروح الموضوعى"، وحين يتحقق كل منهما فى المركب الذى يجمع بينهما فى "الروح المطلق". بمعنى أن هناك تحولات فى تاريخ الفكرة الأخلاقية بين الذاتى والموضوعى والمطلق. وحينما يشير "هيجل" إلى فكرة الروح الذاتى حين تعارض الروح الموضوعى ويتحقق فى المطلق إنما يعبر "هيجل" فى الواقع عن مستويات جدلية تتجلى خلال حركة الفكر حين يتجسم فى التاريخ، فالروح الذاتى

(١) انظر: فلسفة هيجل. عبد الفتاح الديدى. ص ١٥٢.

مستوياته التاريخية التي يعبرها خلال حركة الجدل ، وهي "الشعور والتفكير والوعى" ويتحقق الروح الموضوعى "der objektive geint" في سياق مسار زمنى صارم فيتبدى لنا في "القانون" و"الأخلاق الذاتية" و"الأخلاق الموضوعية". أما الروح المطلق فهو "روح الكل" "allgeist" أو "روح للشعب" volksgeist الذى عنه تصدر سائر القيم والمعايير والأساطير، ولذلك يتحقق روح الشعب في "الفن والدين والفلسفة"^(١). ولقد ميز "هيجل" بين "الروح الذاتى" و"الروح الموضوعى"، وذلك بالتمايز الحادث بين "الأنا" من جهة، و"المجتمع" من جهة أخرى. ولذلك حسم "هيجل" هذا التعارض بين الوعى الذاتى والموضوعى فأشار إلى ما يسميه بالأخلاق الذاتية ، والأخلاق الموضوعية .

١ - الأخلاق الذاتية :

"الأخلاق الذاتية" "عند هيجل" هى التى تتمثل في وعى الإنسان الفرد وتجرده عن كل العلاقات حتى يواجه نفسه، ويثب إلى ذاته أو وعيه الأصيل المنبثق عن تلك الجوانب الباطنة المشرفة الكامنة في "الذات العميقة" بمعنى أن الأخلاق الذاتية إنما تصدر عن وعى الإنسان أو "ذاته" فيواجه "الذات" مبعث كل قيمة أخلاقية^(٢). وعلى ذلك فالأخلاق الذاتية عبارة عن الوعى الفردى الداخلى. ولذا فهى تهتم بدخل النفس ومجالها الباطنة. وربط "هيجل" في الأخلاق الذاتية ، بين فكرة الإرادة من جهة وفكرة الحرية من جهة أخرى. وهذا يعنى أن الأخلاق الذاتية إنما تحرص كل الحرص على أن تكون متوافقة مع الإرادة أو مع ما ينبغي أن تكون عليه الإرادة ، وعودة الإرادة إلى نفسها هى محاولة الانتقال من الخارج إلى الباطن، ومن ثم كانت الأخلاق الذاتية هى بمثابة عودة الإرادة إلى ذاتها، حين تعبر الشخصية الإنسانية عما تقتضيه "الذات العميقة" "ie moi profond". واستنادا إلى هذا الفهم ، تحرص الإرادة عند "هيجل" على أن تكون كما يجب أن تكون وحين تصل الإرادة إلى مثل هذا الحال ، فهى إرادة متوافقة أو متطابقة مع "ما يجب"

(١) انظر : فضايا علم الاجتماع دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع . د/قبارى محمد اسماعيل . ص ٢٤٢، ٢٤٣. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الثانية سنة ١٩٧٨ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٢٤٨.

ومن ثم فهي إرادة أخلاقية . وبالإضافة إلى ذلك تتميز الإرادة الأخلاقية بالحرية ، حين تتوافق الإرادة مع ذاتها من جهة، وحين تحكمها قانون الأخلاق الذاتية من جهة أخرى^(١). ومن هنا تحقق "الأخلاق الذاتية" عند "هيجل" فكرة الإرادة التي تصدر عن أحوال النفس الباطنة، وترتبط بجوانب الذات العميقة وتتصل بأغراضها ومقاصدها. وحين تتوافق الإرادة مع ذاتها ، فإنها تحقق فكرة الحرية الأخلاقية، ولذلك تحققت فكرة الحرية في صميم الأخلاق الذاتية عند "هيجل".

- ولقد استبعد "هيجل" من الأخلاق الذاتية، كل الواجبات والمعايير التي فرضتها الأخلاق الموضوعية، مثل واجباتنا نحو الأسرة والمجتمع والدولة ، فهناك مصادر للإلزام الموضوعي تصدر عن خارج الذات. وهذا الإلزام الخارجى هو مبعث الأخلاق الموضوعية. وتستهدف الإرادة الذاتية في أخلاقيات "هيجل" الاتجاه نحو كل ما هو خير ، حيث يتوافق الخير مع اليقين الأخلاقي . فالخير هو جوهر الإرادة الذاتية وغايتها . وينبغي أن يتوافق ما تريده الإرادة الذاتية مع فكرة الخير ، وهذا الخير لا يكون إلا في الفكر وبالفكر . بمعنى أن "الخير الهيجلي" هو جوهر الإرادة " ، كما أنه "أيضاً واجب مجرد دون مضمون" ويخضع هذا الواجب المجرد لمحك اليقين الأخلاقي الذي يميز في وضوح وجلاء ما يكون حقاً ، ويحدد ما يكون واجباً ، فيبعدنا هذا "اليقين الأخلاقي" عن مصادر الخطأ أو الوقوع في الشرور والآثام^(٢).

٢- الأخلاق الموضوعية :

الأخلاق الموضوعية عند "هيجل" هي أخلاق الإنسان المنتمى إلى مجتمع ، أو المنخرط في جماعة حين يواجه نفسه بوصفه جوهرًا اجتماعيًا^(٣) . وعلى هذا فالأخلاق تنبثق من روح الجماعة، وتنبع من ذلك "الروح الموضوعي" الذي يتحقق في القانون ووسائل الضبط الاجتماعي، بما تفرضه من جزاءات يعتبرها "هيجل"

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٤٩ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ٢٤٨ ، ٢٤٩ .

مصادر خارجية للإلزام الخلقى". ومن ثم تقوم الرابطة بين الأخلاق الموضوعية من جهة ومظاهر الحياة الواقعية من جهة أخرى، الأمر الذى معه يتفصل الإنسان الفرد عن ذاته الأخلاقية، ويتعد عن جوانبه الباطنة الأصلية المنبثقة عن تلك الذات التحتية العميقة فيصبح بفضل الوعي الموضوعى جوهرًا اجتماعيًا.

ولقد عالج "هيجل" فكرة الحرية كما تحققها الأخلاق الموضوعية، وربطها بقيم ملزمة تصدر من الخارج، ثم مزج بين الحرية والواجب "حيث أن عالم القيم فى الأخلاق الموضوعية هو عالم منفصل عن عالم الذات، ويصدر عن عالم الموضوعات الأمر الذى معه يشترط "هيجل" بصدد قيم الأخلاق الموضوعية، أن تكون قيم ملزمة من جهة، كما تحرر الشخصية الإنسانية من الخضوع لسائر التزعات والأهواء، من جهة أخرى.

أما عن الإرادة ودورها فى إطار الأخلاق الموضوعية، هى القيام بوظيفة التوافق أو التطابق بين الإرادة الذاتية الفردية، والإرادة الكلية المطلقة، ومن ثم يتطابق السلوك الفردى مع الواقع الأخلاقى الموضوعى. لأن هذا الواقع الموضوعى، هو بمثابة ذلك الواقع الذى يختلف مجموع الأفراد، ويتحقق فى واقع ذلك الكل المشخص فى الأسرة والمجتمع والدولة.

• وعلى ذلك فالأخلاق الموضوعية عند هيجل تؤلف مثلثاً جدلياً أضلاعه "الأسرة" التى تمثل "الفكرة" فى الحقيقة الجدلية فنظر إليها على أنها الموضوع أو الفكرة.

أما "المجتمع" فهو الضلع الثانى الذى يمثل "نقيض الفكرة أو نفى الموضوع" "والدولة" هى ذلك المركب الكلى الذى يجمع بين النقيضين، ويؤلف ما بين الأسرة والمجتمع أو الفكرة ونقيضها، ومن ثم صدرت "الدولة" كى تحقق الضلع الثالث والنهائى فى الحقيقة الجدلية، حتى يكتمل هذا الثالوث المؤلف من الأسرة والمجتمع والدولة فى مثلث وحيد^(١).

فالأخلاق الموضوعية، أو الأخلاق الاجتماعية تنقسم عند "هيجل" إلى أقسام متكاملة تربط بين الفكرة والنقيض والمركب بينهما. ولذا فهى أخلاقيات للأسرة والمجتمع والدولة.

(١) انظر : المرجع السابق ص ٢٥١٠، ٢٥١١.

(أ) الأسرة :

الأسرة عند "هيجل" هي بمثابة "الروح الأخلاقية الموضوعية" أو المباشرة ، وهي المظهر الأول للحياة الأخلاقية لأنها نواة المجتمع ، وهي كمؤسسة اجتماعية تعتمد على نظم أساسية هي الزواج والملكية والميراث والتربية education .
والزواج كنظام اجتماعي هو واجب خلقي ورابطة اجتماعية ، بمعنى أنه اتحاد روحي بين زوجين ، حتى لا يخضع الإنسان الفرد للعزلة والأنانية ، ولذلك يؤكد "هيجل" على الزواج المونوجامي monogamy (الذي هو زواج الرجل الواحد للمرأة الواحدة) ويرفض الزواج بالعقد المدني الذي يقول به أستاذه "كانط" kant لأنه زواج "لا أخلاقي" كما أنه أناني يقوم على التزوة والهوى . والزواج الأخلاقي الحق هو وحدة روحية يتنازل فيها كل زوج عن أنانيته ، ومن هنا كان الزواج الهيجلي فعلاً أخلاقياً ، وليس مجرد إشباع لشهوة بيمية . تلك هي الجوانب الروحية والأخلاقية للأسرة^(١).

(ب) المجتمع :

المجتمع عند "هيجل" هو مصدر الإلزام والجزاء ، هو "وعاء" أكبر ينتقل إليه الفرد بعد التربية الأخلاقية التي يمر بها الفرد داخل الإطار الصغير للأسرة ، وحيث تظهر وتنعقد العلاقات والمصالح في المجتمع ويرتد الإنسان إلى ذرة اجتماعية ، تعيش في خضم هائل هو المجتمع بفتاته وطبقاته التي تشبع حاجات الفرد الفسيولوجية ، كما تشبع حاجته إلى الأمن وهي ضرورات سيكولوجية وأخلاقية^(٢).

(ج) الدولة :

"الدولة" وهي المركب بين الأسرة والمجتمع ، فهي التحقيق الفعلي للفكرة الأخلاقية حيث تعارض الدولة كل الأهواء والتزوات الفردية ، ولذلك كانت الإرادة الحقيقية للإنسان الأخلاقي عند "هيجل" هي تلك الإرادة التي تصل إلى تحررها الكامل داخل.

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .

إطار الدولة التي تشمل في انسجام الأسرة والمجتمع بالتنظيم والتدبير ، ونجمع في كل منسجم المبادئ التي تقوم عليها الأسرة والمجتمع معاً. فقيام الدولة هو الذى يكفل لرعاياها الحياة الطيبة عن طريق مسئوليتها عنهم من ناحية وتوجيه تنافسهم توجيهاً سليماً مثمراً من ناحية أخرى. وهذه هي لحظة التركيب والتأليف في الديالكتيك الهيجلي. -وعلى ذلك تقوم الدولة على الفكرة المركبة والوحدة الأسمى للأسرة والمجتمع المبدئى فهي أى - الدولة - غايتها وحقيقتها ، كما تمثل حقيقة الفكرة الأخلاقية . وبذلك أعطى "هيجل" الدولة مكانه أسمى من الفرد. ويسير هذا التطور باستمرار من الجزء إلى الكل ، ولكنه يقف عند قيام الدولة القومية، إذ يرى "هيجل" أن الدولة القومية هي غاية التطور . ولذا ينكر قيام الدولة العالمية ، وكل محاولة لإقامة هيئات دولية عن طريق التحالف أو الاتحاد . فروح العالم لا تعبر عن نفسها إلا عن طريق قيام الدولة القومية إذ في صراع الدول القومية بعضها مع بعض تتكشف روح العالم على ممر التاريخ في سيادة الدولة الغالبة على المغلوبة وفرض حضارتها تبعاً لذلك^(١).

ومن هذا ينتهى "هيجل" إلى أن سيادة الدولة لها جانبان : جانب داخلي يتمثل في فيض سلتطها المطلقة على جميع رعاياها، جانب الخارجى يقوم على استقلالها لتحقيق ذاتيتها إزاء غيرها من الدول. ولكي تحافظ الدولة على استقلالها واستمرار وجودها جعل "هيجل" الحرب ضرورية في حياة الدولة لإقرار الشئون العالمية ، ولحل المشاكل بين الأمم ، وأيضاً لإيجاد مجال لنشاطها في الخارج. كما يرى "هيجل" أن الدولة لا تصبح سليمة الكيان وقوية البنيان ، إلا إذا اتفقت المصلحة الخاصة لمواطنيها مع صالحها المشترك ، ومن ثم فقد رأى أنه ينبغى على الإرادات الفردية أن تعمل داخل نطاقها إذا أنها هي وحدة الإرادة العامة مع الإرادة الفردية. ومن ثم وجب على الأفراد أن يضحو بأنفسهم من أجل الحفاظ على استقلال الدولة وتأمين سيادتها من أى خطر لأفها - أى سيادة

(١) انظر: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامى والليبرال والماركسى . د. أحمد ممدوح على محمد العري

ص. ٧٨، ٧٧ : أخيرة النظرية العامة للكتاب ١٩٩٢ .

الدولة - هي المبدأ الأسمى الذى يقوم عليه علاقتها مع الدول الأخرى والدول فى علاقتها بعضها ببعض تعتبر فى حالة الطبيعة ، ولا يحسم النزاع بينهما سوى الحرب.(١)

- وعلى ذلك فدولة "هيجل" هى تجسيد للسلطة السياسية كسلطة مطلقة تمجسد القوة وتعلن الحرب، وتخضع الفرد. كما أنها فوق متناول القانون بل هى فوق أى نقد أخلاقى باعتبارها مثل أعلى توقف عندها التاريخ لأنها تجسيد للمطلق وللحرية الاجتماعية والألوهية ، مما جعل فلسفته السياسية والأخلاقية تنسم بالعنصرية لتمجيد القومية الألمانية التى تضطلع بدور هام تجاه العالم وحيث يقول "هيجل": "لقد مرت الدولة بأربعة مراحل: الأولى: مرحلة العالم الشرقى وتنسم بالروح الغيبية والسحرية لكى تصبح محاطة بالطبيعة وقواها. الثانية : مرحلة العالم الأخرى وتنسم بوجود الآفة. والثالثة : مرحلة العالم الرومانى التى تصبح أكثر تحديداً وتخلصاً من الآفة. أما الرابعة : مرحلة العالم الألمانى التى تصبح فيه الروح حقيقة مطلقة. وهنا تمثل الروح الألمانية روح العالم الجديد، مقررأ أن التاريخ يبدأ من الإمبراطورية الصينية وينتهى عند الدولة الألمانية"(٢).

فالدولة القومية عند "هيجل" ليست وسيلة ولكنها غاية ، حيث أنها المثل الأعلى العقلى للتطور ، والعنصر الروحى الحقيقى فى الحضارة ، وبهذا الشكل تستخدم أو ربما - من الناحية الميتافيزيقية - تخلق مجتمعاً مدنياً لتحقيق أهدافها الخاصة هذه الدولة هى "الحقيقة العينية المشخصة" التى تفرض قيم الأخلاق الموضوعية ، كما تفرض السلطة فى المجتمع السياسى . ومن ثم كانت "الدولة" عند "هيجل" هى شخصية أخلاقية مقدسة ، أو هى وحدة ميتافيزيقية متعالية " تلتزم بالقيام بوظائف العقل والدستور كما تأخذ بالحكم الملكى المستنير. القائم على العدل بالإشراف على السلطة التنفيذية ووضع القيود التى تحدد سلطان الملك المستنير، ولذلك يحقق الدستور والبرلمان حالة التوازن بين حاجات الدولة

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٧٨ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٨٠ .

وحاجات المواطن، وهذا هو السبب الذى من أجله نظر "هيجل" إلى النظام الملكى البريطانى على أنه المثل الأعلى للنظم الدستورية فى العام^(١). وبناء على ما سبق يتضح لنا مدى ارتباط الأخلاق عند "هيجل" بالدولة.

٣- الروح المطلقة

تبلغ الروح حقيقتها الكاملة فى كل الأحوال التى تكون فيها المخلوقات البشرية واعية للتطلق كما هو الأمر فى الفن وفى الدين وفى الفلسفة . وسأتحدث عن ذلك فيما يلى :

أولاً : الفن :

الفن هو الذى تدرك به الروح المطلقة المثل الأعلى للجمال كما يتمثل صورة المحسوس الملموسة - سواء كانت تلك الصورة صخرة أو لوناً أو صوتاً^(٢). فعن طريق العقل أحرز الإنسان أول انتصار على المادة قبل أن ينتصر عليها انتصاراً كلياً بالعلم. فإن الفن إنزال فكرة فى مادة وتشكيلها فى مثالها^(٣). ففى الفن تنتصر الفكرة على المادة لأنها تستخدمها لأداء أغراضها ، ولكن المادة المستخدمة ليست قابلة للتشكل قابلية تامة ، وهى تختلف من حيث مقاومة التشكل عسراً ويسراً أى أن مطاوعة المادة متفاوتة وقد أدى هذا التفاوت بينها - فى مقدار عدم القابلية - إلى إختلاف الفنون وتعددتها ، ولكن مهما اختلفت ، ألوان الفن فهناك عاملان متصلان، هما اللذان يعملان على تكوين الجميل: المادة ، والصورة أى الفكرة .

فالمادة هى وسيلة التعبير عن الفكرة ، وبالفكرة وحدها تكتسب المادة معنى وإشراقاً...^(٤). ولقد تنوعت الفنون بحسب تعاقبها وتدرجها الطبيعى إلى : الفن الموضوعى ، والفن الذاتى.

١- الفن الموضوعى : ويشمل العمارة والنحت والتصوير .

(١) انظر : قضايا علم الأخلاق . د/قبارى محمد اسماعيل . ص ٢٥١، ٢٥٢.

(٢) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، وزكى نجيب محمود . ص ٢٥١.

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٢٨٣ .

(٤) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، وزكى نجيب محمود . ص ٢٥١.

• ففى العمارة نجد الفكرة وصورها متميزتين جد التمايز لعصيان المادة وتمردا وذلك لأن المادة أغلظ مواد الطبيعة. لذا كانت العمارة فناً، رمزياً، تحتاً يدل على الفكر ولا يعبر عنها تعبيراً مباشراً. إن الهرم والمعبد الهندى والمعبد اليونانى والكاتدرائية المسيحية رموز جميلة تلاحظ فيها العظمة ولكنها لا تعبر عن العواطف الدقيقة^(١).

• وفى النحت تتقارب الصورة والفكرة إلى حد ما، ففى هذا الفن تجد روحاً فى المادة الغليظة، كالحجر والرخام والنحاس، ويبقى عاجزاً دون التعبير عن النفس ذاتها كما تبدو للناظر. فالمادة فى فن النحت تصاغ التعبير عن فكرة الفنان، ولكنه مع ذلك عاجز عن تمثيل الجوانب السامية من الروح الإنسانية عن تمثيل الطبيعة الإلهية وذلك لأنها لا تجسد فى مادة صلبة محدودة كصخرة النحات^(٢).

• أما التصوير يستخدم مواد أكثر لطاقة، ويقتصر على رسم سطح الجسم، ويوحى بالعمق بوساطة السطح. لكنه لا يعبر إلا عن وقت من أوقات الحياة يتنبه فى المادة وهذه خاصية مشتركة بينه وبين النحت والعمارة. لكن التصوير يتقدم على النحت بخطوات فسيحة، لأن المادة فيه أقل صلابة، والفكر فيه ممثل على نحو قريب من المثل الأعلى^(٣).

الفن الذاتى : ويشمل الموسيقى والشعر :

• أما الموسيقى فهى ترجمة عن انفعالات النفس وألوانها المختلفة إلى غير نهاية تستخدم الصوت، وهو شئ لطيف، ولكن الصوت فيها رمز كالبنا فى العمارة، فهو مبهم غامض كالانفعالات التى يترجم عنها، ولهذا السبب تحتل القطعة الموسيقية تساويلات عدة. وعلى ذلك تمنحى الخلافات فى الموسيقى بين الفكرة والمادة، وهنا يطلق الفن من حدود المكان ويمتاز قيود المادة، حيث لا يوجد إلا على صورة مثالية فى الزمان^(٤).

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة. يوسف كرم. ص ٢٨٣، وقصة الفلسفة الحديثة، أحمد أمين، زكى محمود. ص ٢٥٢.

(٢) انظر : نفس المصدر.

(٣) انظر : نفس المصدر.

(٤) انظر : نفس المصدر.

• وأما الشعر فهو أعلى صور الفن جميعاً ، ولأنه يمزج بين التصوير والموسيقى ، فهو يضيف إلى ألحان الموسيقى المهمة تعبيراً ومعنى واضحاً محدوداً .

حيث يصل الصوت فيه إلى درجة الكمال ، وذلك لأن الصوت فيه قول معقول ونطق يعرب عن كل شيء : عن الطبيعة والإنسان وأحداث التاريخ : يطاوع الفكر في جميع شأياه فيبين وينحت ويصور ويغني ويروي ، فهو مجمع الفنون ، وهو من ثمة الفن الكامل . الملحمة تمثل الفنون الموضوعية اخلافة ، تصور مثلها الطبيعة وآياتها والتاريخ وأماهده . ولكنها طفولة الشعر ، هي ثمرة طويلة كالسنين الأولى من سني الحياة ، وفيرة الصور ، زاخرة بالعجائب والغرائب كمخيلة الأطفال . والشعر الغنائي يقابل الموسيقى ويأوي إلى العالم غير المنظور المدعور بالنفس الإنسانية ولا يتعداه فهو محدود ناقص .

والشعر الدرامي أكمل أنواع الشعر هو شعر الشعر ، يجمع بين العالمين الظاهر والباطن فيمثل التاريخ والطبيعة والنفس ، ولا يزدهر إلا في أرقى الشعوب حضارة^(١) .

ولقد مرّ الفن عموماً عبر عصور التاريخ بما يلي :

(أ) الفن الشرقي (الرمزي) :

وقد ظهر في مصر و الهند . ويتميز بأنه فن رمزي وذلك لأنه يستخدم الأمثلة ويستلزم التأويل ويحتل منه وجوداً عدة . لا يقوى على إخضاع المادة فيزدرى الصورة الخارجية ولا يعنى بإجادتها . يجب الكبر والعظم واللاهائية ، ويغلو فيها . فهذا الفن يعبر عن شعور السمو والعظمة أكثر مما يعبر عن الشعور بالجمال^(٢) .

(ب) الفن اليوناني (الكلاسيكي) :

هذا الفن يصطنع التعبير المباشر بدل الرمز ، فتحت مصنوعاته مفسرة أنفسها بأنفسها لأنه يترل الفكرة كلها في الصورة . غير أن هذا الكمال يورثه نقصاً ، لأن تمام حلول الفكرة في المادة يفنيها فيها ويضحى بها في سبيل الصورة الظاهرة والجمال المحسوس^(٣) .

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، زكي نجيب محمود . ص ٢٥٢ ، وتاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٢٨٤ .

(٢) انظر : مرجع السابق .

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٢٨٤ .

(حـ) الفن المسيحي (الرومانتيكي) :

هو عبارة عن اتحاد الفن الرمزي والكلاسيكي ، لأن تجسيد الأفكار الروحية فيه قد أكسب التعبير الفني معنى جديداً فاصطبغت فكرة الجمال بصيغة روحية وأُخلى الزخرف الطبيعي للجمال مكانه للصفاء والطهر والقداسة ^(١). ففي هذا الفن ترفع من العالم المنظور إلى العالم المعقول موطنه الحق ، وتستبدل بالجمال الحسي الجمال المعنوي ، وتبعد العذراء مثال الطهارة والقداسة بدل الزهرة . ولكن إذا كانت المسيحية قد وسعت من دائرة الفن وأضافت إليه روحاً جديدة فإنها إلى جانب ذلك قد سلبته شيئاً من جماله ، إذا لم تعد الصورة المادية تلائم المثل الأعلى الأخلاقي الجديد وقد لا ترضى القطعة الفنية البالغة حد الكمال الفنان المسيح الذي بدأ يتطلع إلى عالم أبدي تدركه الأفئدة ولا تراه العيون ، وأخذ ينشد التناسق السماوي والمثل الأعلى الإلهي إلا أن الفن عاجز بغير شك أن يعبر بالريشة أو القلم عن ذلك المثل السامي ^(٢).

وعلى ذلك فالفنان المسيحي علم الرضا عن آياته الفنية مهما تبلغ من إتقان . لأن العذراء التي يتخيلها ، والمنازل الأبدية التي يرثو إليها ، والألحان السماوية التي يرهف لها سمع نفسه ، والحياة الإلهية التي يحاول الإعراب عنها . كل أولئك أرفع وأجمل من أن يوضع في الملة ، فيأس في قدرته ، ويعود إلى ازدياء الصورة والخلو في الروحانية ^(٣) . وهكذا أفلس الفن المسيحي وتدهور عندما اتخذ أداة للإفصاح عن الشعور الديني لأنه كفيل أن يعبر عن تلك الحياة على نحو أكمل وأتم ^(٤).

ثانياً: الدين :

لقد كشف لنا الفن عن شعوره بالعجز عن تصوير المثل الأعلى في المادة ، هذا الشعور بالعجز هو أصل الدين ، لأن كنه الدين و جوهره تمجيد الروح المطلقة ممجيداً باطنياً.

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين وزكي نجيب محمد . ص ٢٥٢.

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٢٥٢.

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٢٨٤.

(٤) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين . وزكي نجيب محمود . ص ٢٥٣.

وموضوع هذا الدين عند "هيجل" هو المثل الأعلى أو اللامتناهي المدرك في الباطن . و بذلك يكون الدين منحدر عن الفن الذى كان محاولة دينية أولى . واعتبر الوثيقة الموجودة في الأديان الشرقية القديمة التي اعتبرت الله موجوداً كلياً غير مشحون هي حركة الوصول بين الفن و الدين . و ذكر للوثنية مراحل ثلاثة هي : المرحلة الأولى : ديانة السحر الذى يقنس القوى الطبيعية العاطلة من الشعور وذلك في الصين .

و المرحلة الثانية : ديانة البوذية التي تعبد إلهاً روحياً . ولكنها تتصوره عاطلاً من الشعور كذلك ، و ذلك في الهند .

و المرحلة الثالثة : ديانة الزرادشتية التي تقول بإله مجرد تسميه النور يحاول إثبات ذاته بلهزاء الفضلة التي هي نقى وسلب ، وذلك في فارس .

هذه الأديان الشرقية الثلاث التي تعتبر الله موجوداً كلياً غير ذى شخصية ، هذه الأديان تعارضها أديان "الشخصية الروحية" و هي :

- الديانة اليهودية : هي ديانة التوحيد التي تمثل الإثبات، هي دين الجلال . هذه الديانة أدركت استحالة التعبير عن اللامتناهي ، فحظرت تصويره بأى شكل كان و نبذت الأوثان ، و لكنها لم تحظر تصوره فتصوره موجوداً شخصياً مفارقاً للعالم كلى القدرة . ففيها وفي سائر الديانات الشرقية اللاهائية هي الغالبة . إله الشرق شبيه بملوك الشرق : هو المتصرف الأوحده ، يحيى ويميت ، يرفع ويضع ، يريد ويفعل ، وما على الإنسان إلا التسليم^(١) .

- والديانة اليونانية : هي القدر والضرورة وتعدد الآلهة ، والتي تمثل النفس . وهي دين الجمال . أما هذه الديانة تصور الله على مثال الإنسان ، وأتباعها في الواقع عبدوا الإنسان بعقله وجماله وقوته . ولكنهم لم يتحرروا من العقلية القديمة تمام التحرر : فقد نصبوا القدر فوق البشر ، وفوق الآلهة أنفسهم ، وهذا القدر هو اللامتناهي ، يتهدد البشر في كل آن وينقص حياتهم ويشعرهم بأنهم عدم .

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٢٨٥ .

- والديانة الرومانية : هي ديانة العقل العملى والقوة السياسية ،والتي تمثل المركب من النفى والإثبات. وهى دين النفعية والفرص ، أما أهل هذه الديانة فكسانوا أهل جد وصرامة ، فوضعوا الأخلاق الصارمة قانوناً للحياة وعادوا إلى روحانية اللائوهية معتبرين الآلهة معينين على تحقيق أوامر الضمير الإنسانى^(١).

ثم يرى هيجل أن هاتان الصورتان المتعارضتان - اللاشخصية فى الديانات الشرقية القديمة والشخصية الروحية فى اليهودية واليونانية والرومانية - تتحدان فى المسيحية القائمة اتحاد الواحد والكثير ، هى تناسق الجلال والجمال والقوة ، هى التوفيق بين الضرورة والحريية . إنما تصور الله قد خرج من نفسه ثم تجسد فى الإنسان ، ثم عاد إلى نفسه مرة أخرى . ففى المسيحية ذلك السر العجيب يلائم بين النهائية واللائهائى ، بين الإنسان وخالقه ، ولقد تم ذلك التوفيق بين الضدين فى شخص المسيح ، لأنه إنسان وفى^(٢).

فالمسيح إله وإنسان معاً ، فتصور اللامتناهى يتزل من عرشه ، ويدخل فى منطقة المنتاهى فيحيا حياتنا ويتألم ويموت ، ثم يبعث فيعود إلى مجده ، ففيها إثبات ونفى وتركيب . وهى تختصر الأديان وتصفيها وتكملها كما يختصر الشعر والفنون الجميلة ، فهى الدين المطلق^(٣). بذلك سعى "هيجل" للتغلب على الثنائية، وذلك لأنه قد أخضع الله لتبار الزمان، وبذلك خلط العقل الإلهى بالعقل الإنسانى، فالله بعد أن جرده "هيجل" من شخصيته كمطلق أو روح كامنه، فإنه ارتقى أو أصبح على وعى بذاته أو بالحقيقة فى جملتها . ويتحقق ذلك خطوة خطوة فى التاريخ و اعتماداً على الفكر الإنسانى. ويرى "هيجل" بعد أن تجاوز الإنسان شقاء أحوال العالم القديم أصبح قادراً على أن يرى العالم نفسه كما هو فى الحقيقة أى كوجه من وجوه المطلق ، وبذلك يمكن التغلب على التباين الحاد بين الله والإنسان . والمطلق بعد تعريفه بالكل المشخص الكلى ، فإنه قد احتفظ بطبيعته وهويته عبر كل التغيرات فى الزمن . ولكنه أصبح لا يعى ذاته إلا من خلال الوعى

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٨٥ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . زكى نجيب محمود ، أحمد أمين . ص ٢٥٤ .

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٢٨٥ .

المتناهي للإنسانية . وقرب "أرنست رينان" تصور "هيجل" عندما قال في كتابه محاورات فلسفية أن الله (المثل الأعلى) سيتحقق من خلال نحت الإنسان عن المعرفة . وسأل أحد محاوريه: إنك تعتقد إذن مثل "هيجل" أن الله ليس كائناً في الحاضر ، ولكنه سيكون ؟ فكان الرد "ليس تماماً المثل الأعلى موجود . إنه أبدي ، ولكنه لم يتحقق بعد مادياً وستحقق يوماً ما"^(١).

وبناء على ما سبق نجد أن مهمة الدين عند "هيجل" وهو الله ، والشعور بأنه الله تشكلت فيه جميع المتناقضات في وحدة ذلك المقدار الكبير للكون الذي اتخذت فيه المادة والعقل والفاعل والمفعول ، والخير والشر في واحد . إن الله هو نظام الصلات الذي يتحرك به جميع الأشياء وتعيش ، وتوجد فيه أهميتها . إن المطلق ينهض في الإنسان إلى وعي ذاتي . ويصبح الفكرة المطلقة ، وذلك أن الفكرة تدرك نفسها كجزء من المطلق ، متجاوزة حدود الفرد وأغراضها ، ممسكة تحت الصراع العام الانسجام المستتر لجميع الأشياء"^(٢).

ثالثاً: الفلسفة :

إذا كان الفن محاولة دينية أول ، والدين عنده انحدار من الفن . وهذا الدين وذاك الفن وليدا العاطفة والمخيلة يؤديان إلى الفلسفة التي هي بشكل ما الدين بالذات ، والذي يتخلص من الرموز التي كان الفن وكانت الأديان قد غلفتها بها .^(٣)

ولذا يقول "هنري د. أيكن" عن فلسفة "هيجل" : "وما الفلسفة إلا دين واع"^(٤). ولما كانت الحقيقة لا تتضح إلا إذا أخرجت من دائرة المشاعر إلى ضوء الفكر الساطع كانت الفلسفة أعلى مرتبة من الدين ، إن الدين يشعر بالله ويدركه ، وأما الفلسفة

(١) انظر : الفكر الأوروبي الحديث . الاتصال والتغير في الأفكار من ١٦٠٠ - ١٩٥٠ . ج٣ (القرن التاسع عشر) . ص ٦٧ ، ٦١ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت . ص ٣٦٩ ، ٣٨٠ .

(٣) انظر : انعم والدين في الفلسفة المعاصرة . تأليف : أميل بوترو . ترجمة : د / أحمد فؤاد والأهوان . ص ٣٥ .

(٤) انظر : عصر الألدنوجية . تأليف / هنري د . أيكن . ترجمة : د / فؤاد زكريا . ص ١٠١ .

فتشرحه وتوضحه^(١) فالفلسفة هي انتصار العقل الخالص يفهم الوجود ويتحرر منه ففهيما يتحقق الروح المطلق أو الله تمام التحقق ، لأن فيها تصل الثقافة الإنسانية إلى أقصاها . وما المذاهب الفلسفية التي يسجلها التاريخ إلا حلقات في سلسلة التقدم نحو هذا النصر النهائي ، أى أنها درجات متفاوتة لفلسفة واحدة . وإذا كانت الفلسفة اليونانية عبارة عن دراسة المادة ، فإن فلسفة العصر الوسيط عبارة عن فلسفة الروح ، ثم ألفت الفلسفة الحديثة بينهما في وحدة عليا كانت فلسفة "هيجل" آخرها وأكمل صورها حيث ينتهى الروح المطلق إلى تمام^(٢) الشعور بذاته ، ويجمع في تركيب أعلى وأخير بين الأضداد التي صادفها في تطوره . وعلى ذلك فالفلسفة في نظر "هيجل" هي وعى الذات بنفسها ومنها تصبح الروح المطلقة وحدة الروحين الذاتية والموضوعية ، وفيها تصبح الروح مدركة أنها في نفسها الحقيقة كلها . فالذات هي الموضوع في الفلسفة ، والفلسفة بالتالى هي آخر مراحل الوحدة النهائية بين الذات والموضوع . ولهذا كانت الروح المطلقة هي مركب الموضوع ونقيضه من كلتا الروحين الذاتية والموضوعية ، وتحقق عودة الفكر إلى ذاتها تحققاً كاملاً في ميدان الفلسفة .

الفيلسوف هو المخلوق العقلاى الكامل العقلانية والمظهر التام للمطلق^(٣) .

٤ نظرية التاريخ

إن التاريخ عند "هيجل" هو التاريخ الكلى للشعوب وهو لا يقتصر على التاريخ بعينه ولكنه في الحقيقة تاريخ للحضارة الإنسانية كما تمثل عند شعوب العالم كله^(٤) . هذا التاريخ يصنعه البشر ، وهو ليس نتاجاً للنشاط الأتوماتيكي لقوى مبهمه ، سواء أكانت الروح أو الطبيعة أو طريقة الإنتاج الاقتصادى أو غيرها . إنه عبارة عن الجهد الإنسانى وهو الحالة التى يبدو عليها كل ما هو ضرورى تاريخياً ليزول . فالإنسان هو الذى يعمل ويمتلك ويكافح . لهذا يقول "ماركس" : "لا يمكن القول في حال من الأحوال

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، زكى نجيب محمود . ص ٢٥٥ .

(٢) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . بوسد . كرم . ص ٢٨٦ .

(٣) انظر : فلسفة هيجل . عبد الفتاح الدينى . ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٤) انظر : مسائل فلسفية . زكى نجيب محمود . ص ١١٧ .

بأن التاريخ هو الذى يستعمل الإنسان كوسيلة لتحقيق أهدافه وكأنه شخص قائم بذاته على حدة. إن التاريخ ليس إلا نشاط الإنسان وهو يسعى لتحقيق أهدافه^(١).

ولذا فقد نظر هيجل إلى التاريخ على أنه حركة هائلة أشبه برقصة الفانس^(٢) من القضيصة إلى نقيضها إلى المركب، بحيث تمثل كل خطوة مرحلة أعلى في التطور الذاتى للمطابق وبذلك يكون التاريخ عند "هيجل" يعنى التطور، وكل عملية تاريخية هى شئ جديد تحت الشمس، وليس شئ مشابه تماماً لأى شئ سابق عليه. وعلى كل قانون صحيح للتغير التاريخى أن ينظر إلى هذا التغير، لا على أنه تعاقب لدورات من التغير أذلية العود بل على أنه تطور تدريجى، تعد كل مرحلة أو "لحظة" فيه (حسب تعبير هيجل) نتيجة ضرورية لما قبلها ومختلفة أساساً عنه. وبذلك تكون نظرية "هيجل" في التطور التاريخى لا يمكن أن تفهم فهماً كاملاً دون إشارة إلى ديالكتيكه أو "منطقه" الشاذ^(٣).

بل نجد "هيجل" ينظر إلى التاريخ ذاته على أنه هو الديالكتيك كما يتبدى في الزمان. والتطور الديالكتيكى للأفكار الذى يطلق عليه "هيجل" اسم "المنطق" لا ينكر أية قضبية إنكاراً كاملاً نهائياً، كما أن أى نجم لا يأفل تماماً في ديالكتيك التاريخ. وكل لحظة تاريخية، إذ تقتضى على سابقتها تقتبس منها في الوقت ذاته ما هو هام فيها، وتحتفظ بها بوصفها مظهراً لواقع اجتماعى أكثر ثراءً وشمولاً. وإذن فلكل جيل جديد، من وجهة نظر "هيجل"، أن يعد نفسه محط الحضارة التى ورثها في الجيل السابق عليه - وكذلك حافظها والناهض بها في آن واحد^(٤).

فـ "هيجل" استمد الجدل في الواقع من التاريخ ولذا اعتبر التاريخ أكمل جدل لأنه جدل الموضوعية عندما تبلغ أقصى آماد الوعى الذاتى والتكامل الموحد والتقدم المعرفى. فالتاريخ هو سجل الأحداث التى استحالت إلى حقائق موضوعية والتى ظلت أمداً طويلاً من قبل بغير إجراء فعلى أو تبرير وجودى. وإذا صح أن خصائص الطبيعة وكيفية ذات

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة، جون لويس . ص ١٥٠، ١٥١.

(٢) رقصة الفانس ثلاثية الخطوات مثل ديالكتيك هيجل.

(٣) انظر : عصر الأيدولوجية . تأليف : هنرى د. أيكس . ص ٩١، ٩٢، ٩٥.

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ٩٥، ٩٦.

وجود موضوعى حقيقى فهذه الموضوعية الحقيقية لا تكتمل ولا تلبس لباسها الواقعى إلا بدخولها فى التاريخ كتجربة وردت من قبل وباحتسابها بين جملة الحقائق الجارية التى تجرى مجرى الأمور المقررة للروح من خلال ثنايا الزمان والمكان.

فمثلاً إذا قيل إن طعم العنب موجود من قبل وجود الإنسان ضمن جملة الصفات والخصائص فى فاكهة العنب كان ذلك بمثابة الحكم الجدل الناقص معرفياً لسبب بسيط وهو أن طعم العنب لا يكمل ولا يتحقق إلا من خلال ظاهرة عضوية خاصة باللعب والتذوق الحسى فى فم حيوان واع مدرك لفوارق الطعوم وهو الإنسان. ولهذا لا يجوز أن يكون طعم العنب حقيقة موضوعية مقررة منذ بدء الخليقة ولكنه يصير كذلك لتكثيف ظاهراته فى التاريخ الإنسان ووجوده كجزء بارز فى سجل الوقائع والخبرات التاريخية. وسبب ذلك هو أن المعرفة لا تبدأ بالمعطى الحسى فى ذاته كحقيقة موضوعية مستقلة ولا بمبادئ العقل العامة والإدراك الشخصى ولكن بالموقف المركب الذى يجد الإنسان نفسه فيه منذ فجر الوعى الذاتى^(١).

والتاريخ عند "هيجل" عملية دياكتيكية وروحية معاً. وذلك لأنه نظر إليه على أنه التكشف أو التطور الذاتى الديالكتيكي لما هو غير مشروط على الإطلاق أى للمطلق ذاته. وهذا يعنى بتعبير أكثر عينية، أن من الواجب أن ننظر إلى التغير التاريخى على أنه صراع مستمر نحو الحرية الروحية للبشر، وكل مرحلة فى هذه العملية هى مرحلة (أعلى) بالنسبة إلى ما سيتلوها. ولو نظرنا إلى الأمور من وجهة نظر ما سيحدث، فإن أى شئ يبدو أنه يقاوم التغير هو - هذا المعنى - شر؛ ولكنه من حيث هو تحقيق واكتمال لما سبقه - هو بهذا المعنى - خير^(٢).

وجوهر التاريخ عند "هيجل" هو الروح وتطوره. وهذه الروح تتجسد فى روح الشعوب وفى الشعوب الحرة يتحقق الروح بصورة فعلية وفعالة، ويصبح حاضراً بصورة حية. والحق أن كلمة الروح تشير إلى وحدة الشعب التى تتجاوز وتتعالى على مجموع أفرادها.

(١) انظر: فلسفة هيجل تأليف عبد الفتاح الديدى. ص ٩٦.

(٢) انظر: عصر الأيدولوجية. تأليف: هنرى د. أليكن. ص ٩٧.

وروح الشعب التي ترتبط بالأفراد ، وترتبط أيضاً بالأرض، يقول هيجل: روح الشعب ترتبط بالأرض برابط دقيق تقاوم بقوة سحرية كل محاولة لفصل بينهما . إن الأرض التي يتحرك الروح عليها هي بالضرورة وبالذات ، القاعدة والأساس للتاريخ^(١).

إن التاريخ الحقيقي للشعوب لا يمكن أن يرد إلى مجرد تاريخ لبعض الأبطال. لأن هؤلاء الأبطال إنما يعملون من أجل غاية عامة . لذلك فالدولة هي في نظر "هيجل" بداية التاريخ الإنساني . وهذا التاريخ يتطور في صورة صراعات عنيفة ، وتطور الروح في التاريخ ليس تفتحاً وافتتاحاً يسيران بسهولة وبساطة، ولكنه صراع قوى عنيد قد ينتهي بفناء وموت الشعب نفسه . إن الشعوب مثل الأفراد تحيا وتنمو وتشيع وتموت ، ومما يجعل بشيخوختها وموتها ، الاستكانة والخضوع للعادة. أما إذا حاول الشعب أن يرتفع ويعلم على ذاته ، فإنه يحيا بروح جديد . ولن يموت الشعب موتاً طبيعياً، ولكنه يجلب لنفسه الموت حين تموت فيه حياته الروحية.

إن قمة الحياة التاريخية والحضارة التي يمكن أن يبلغها شعب من الشعوب ، هي في حياته الثقافية . والشعب عندما يدرك الفكرة إلى تمثل حياته ويبلغ العلم بقوانينه وحقوقه وأخلاقه يصل إلى ذروة حياته الثقافية والحضارية .

ولقد أكد "هيجل" أن فلسفة التاريخ التي تدرس الروح ، الكلية إنما تدرسه في حضوره الأزلي. فالفكرة حاضرة على الدوام ، والروح خالدة لا يسرى عليه العدم ، ولا ينمحى وجوده في الماضي. إنه حاضر الآن بماهيته وجوهره، وصورته الحاضرة تشمل كل صورة السابقة التي ظهرت على التوالي في التاريخ على نحو مستقل وملكها في حاضره العميق^(٢). ويقول "هيجل": إن من يتأمل في سير التاريخ وتقدمه يجده خاضعاً لعقل عام، فما لتاريخ العالم إلا عملية عقلية ، وروح العالم هي القوة الرائدة لتقدمه ، والأدوات التي تتخذها تلك كالروح للوصول إلى أغراضها، هم عباقرة الأمم وأبطالها ، وكل شعب يعلم إلى المجد

(١) انظر : مسائل فلسفية . تأليف : د/زكي نجيب محمود وآخر ون . ص ١٢٣.

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ١٢٣، ١٢٤ .

والقوة إنما يعبر عن جانب من جوانب الروح العامة، فإذا ما ظفرت الروح العامة بغايتها منه، تنازل ذلك الشعب عن قوته وسلطانه لشعب آخر، فتاريخ العالم هو تحقيق لإرادة العالم كما يقول "شالر" وما نوايغ التاريخ إلا أدوات اتخذها تلك القوة العالمية لتنفيذ أغراضها، وإن توهموا أنهم يحققون أغراضهم الشخصية. ولقد أعجب "هيجل" "بنابليون" إعجاباً عظيماً ورأى أنه يمثل عصره ويجسده، فهو وسيلة لتحقيق غاية أعظم منه^(١). ويقسم "هيجل" التاريخ إلى فترات ثلاث :

(١) الشرقية .

(٢) الإغريقية الرومانية .

(٣) الألمانية .

وفي هذا التقسيم يتتبع غو الحرية في هذه المراحل الثلاث باعتبارها العلامة الوحيدة التي يستدل بها على تقدم الروح .

١- الشرقية : في هذه الفترة يعتبر الروح فيها منغمسة في الطبيعة ، ولم تتقدم الصين والهند من حيث فكرتهما عن الدولة ، وظلتا متلازمتين للآراء الأولية : فالدولة في الصين أسرة كبيرة ، والملك فيها أب. وأما في الهند فعلى الرغم من تحول الأسرة فيها إلى جماعة، إلا أن الجماعة بما لبثت ذات فوارق حادة تستعصى على التوحيد والإدماج ... ولقد ظهرت الملكية لأول مرة في فارس ، ولكنها كانت تقوم على عناصر متنافرة تماسكت بالقوة الحربية . وفي مصر تشهد أبا الهول بوجه الإنسان وجسم الحيوان ليكون رمزاً للانتقال من النزعة الطبيعية في الشرق إلى المدنية الفكرية في أوروبا. فمصر بتمثيلها الخمسة من ناحية ، وعبادتها الروحية من ناحية أخرى ، تتوسط بين الشرق والغرب تمهد الطريق للإنسانية الإغريقية .

٢- الإغريقية الرومانية : وهذه الفترة تمثل عنده العالم في شبابه فهو عصر الجمال والقوة والرجولة الناضرة . وفيها بدأت الروح تدرك نفسها وتحقق حريتها. ويرى "هيجل" أننا عن طريق الإغريق بدأنا نشعر بأننا في دارنا لأننا اتكأنا على سنادة من

(١) انظر : قصة الفلسفة الحديثة . أحمد أمين ، زكي نجيب محمود . ص ٢٤٨ .

الروح. وبعد "أنجيل" AGHILLSL رمز الحياة الإغريقية: بنية ضخمة وشباب قوى تستهويه الطبيعة ويقتنيه الجمال ، ولكنه استمتع بالجمال الخسوس إذ لم تكن حرية الروح قد بلغت كمالها . ولم يتمتع بالحرية عند الإغريق إلا طائفة قليلة بينما كانت كثرتهم عبيد أرقاء .

ثم انتقلت ثقافة الإغريق إلى روما التي كانت تغزو الأمصار والأقطار وقد اعترف في روما بالحرية الفردية ، وبالمساواة السياسية . وقد كان العصر الرومان عصر النضوج والفسوة الشفعية ، وانحى ما عهدناه في أئتنا من مظاهر الروح والسرور، وجاء في مكانه عنف العمل وقسوة الواجب . فلما سقطت روما ظهرت الأمم الجرمانية على مسرح التاريخ .
٣- الألمانية : في هذه الفترة بلغت الفكرة ذروة الإدراك الكامل لأول مرة وجاءت الوحدة الروحية بين الناس مكان الوحدة الدنيوية. وكانت المسيحية بشيراً للناس أجمعين بالحرية ، ولكنها كانت حرية دينية في أول الأمر ، ثم تحولت بالتدريج إلى حرية سياسية أيضاً في الشعب الألمان . ولما سادت العقيدة المسيحية بين الأمم اعترف الإنسان بإنسانيته كما أعلن الإخاء بين البشر.

وتمثل الأمة الألمانية عنده عصوراً ثلاثة :

العصر الأول : يبدأ من هجرة القبائل الشمالية وينتهي بحكم "شارلمان" وهو عصر تفكك ونزاع.
العصر الثاني: هو الذي يكشف بين الكنيسة والدولة من تباين. وأبرز ما في هذه الفترة الثانية من أحداث هي الحرب الصليبية، ونظام الإقطاع، ونشأة الدولة الحرة ولقد كان ذلك العصر الذي امتد حتى عهد الإصلاح مظلماً، تتنازع الخرافة والعقيدة الدينية ، ولكنه كان مع ذلك عصر الحرية الروحية .

وأما العصر الثالث : هو الذي يمتد في عهد الإصلاح حتى يومنا هذا ، وهو عهد الحرية المدنية والحياة التي يتزايد فيها عنصر العقل .^(١)

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

٥- أثر "هيجل" على المجتمع الأوربي

تعتبر فلسفة "هيجل" أقوى المذاهب الفكرية تأثيراً في القرن التاسع عشر ، وكانت لها تأثيرات أخرى عديدة بعيدة المدى في الفكر المعاصر .

ففى الفلسفة - مثلاً - لاتكاد تجد من الفلسفات التى ظهرت بعده في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين - إلا وتبدأ منه سواء مناصرة له أو معارضة : فالماركسية ، والوجودية ، والبراجماتية ، وهى اتجاهات ثلاثة من أهم اتجاهات الفكر المعاصر تبدأ كلها منه وتتأثر بشكل أو بآخر .^(١)

ولا يقتصر هذا الأثر على الميدان الفلسفى بل تعداه ليشمل النظريات الاجتماعية والتاريخ والتشريع . يقول " رسل " : " كان للهيجلية تأثير بعيد المدى على جيل كامل من المفكرين ، لا في ألمانيا وحدها ، بل في إنجلترا بدورها فيما بعد^(٢) . ليس هذا فقط ، بل لم يخل تيار فلسفى في أواخر القرن الماضى وفي أوائل القرن الحاضر على وجه الخصوص من موقف محدد من " هيجل " سواء بالتأييد أو بالمعارضة . وقد تنبأ " هيجل " نفسه بذلك حين اعتبر فلسفته آخر فلسفات هذا العالم . ولعل شيوع فلسفته وذيوعها وتأثيرها الظاهر في كل الاتجاهات هو ما كان يعنيه " هيجل " بقوله أنها آخر الفلسفات . فلن يأتى في تاريخ الفلسفة مستقلاً ما لا يحمل مسحة من " هيجل " أو نفحة من نفحاته^(٣) .

لقد نشأت المادية الجدلية كتيار فلسفى متفرع من الفلسفة الهيجلية وبعد موته تفرع أتباع " هيجل " المشايعون لمذهبه ثلاث فروع :

اليمين الهيجلى المومن ويمثله : " جابلر " و " جوشل " و " دواب " .

واليسار : الهيجلى ويمثله : " روجه " و " برونو باور " و " فويرباخ " و " اشتراوس " .

والأوسط الهيجلى ويمثله : " كونرادى " و " روزنكرانتس " و " واردمان " و " ميشليه " .^(٤)

(١) انظر : المنهج الجدلى عند " هيجل " . تأليف : إمام عبد الفتاح إمام . ص ٣٧٠ .

(٢) انظر : حكمة الغرب . برتراند راسل . ج ٢ . ص ١٧٤ .

(٣) انظر : فلسفة هيجل . عبد الفتاح الديدى . ص ٣ .

(٤) انظر : القضايا المعاصرة في الفلسفة . عبد الفتاح الديدى . ص ٦٢ .

وسأحدث بإيجاز عن أثر "هيجل" على المجتمع الأوروبي فيما يلي :

• فنى إيطاليا نجد الجوانب الروحية في فلسفة "هيجل" لها أثر كبير على الفلاسفة الإيطاليين أمثال (كروتشه وجنتيله). حيث يقبل "كروتشه" هوية الفكر والوجود ويرفض كلاً من العامل المادى والعالم المتعالى أياً كان. وهو يرفض في نهاية الأمر فكرة الحقيقة المفتوحة تدريجياً، التي تتحقق في تاريخ الإنسانية. هناك حقيقة واحدة ألا وهي العقل العام أو التجربة. ولكن هذا العقل هو العقل في نموه الخلاق المستمر، الذي لا يفتح أمامنا غطاءً محددًا من قبل، بل يخلق الحديد بالفعل كلما يتقدم في الزمان. أن التجربة المباشرة ليست جزئية ومتناهية، كما كانت عند "هيجل" فهي وحدها تنشئ كل ما يوجد وليس هناك شيء غير ذلك. وهكذا فإن الحقيقة الوحيدة ليست روحاً مطلقة لازمانية ولكنها روح فاعله، متغيرة، تخلق ذاتها. إنها الحياة مدركة في عمقها كوحدة للإرادة والفكر، إنها الحرية، ما دامت حقيقية بهذا المفهوم، هي نمو دائم، هي إمكانية لا متناهية تحيل نفسها إلى وجود فعلى لا متناه.

يقول "كروتشه" في شرحه لأفكاره : إنه لا يعنى بذلك سلطة حاكمة، ولكن ذلك الكل الخلاق الذي يشق طريقه إلى الأمام. وإذا أخذنا بهذا الموقف كان لزاماً علينا أن ننسب كل موقف متحيز يظهر المنازعات التاريخية وكأنها تقع بين الله والشيطان. وأن نظل هادئين متحيزين أمام استعراض الواقع التاريخي الذي يدور أمامنا.^(١)

أما "جنتيله" فيفسر بمثالية "كروتشه" خطوة إلى الأمام، بأن يضع جانباً مبدأ "هيجل" الأساسي القائل بأن ثمة عداوة وتوتر بين الحقيقة والحدث، بين الفكر والواقع. لم تكن هنالك عند "هيجل" هوية مباشرة، بل إمكانية تحقيقها من خلال التغيير السياسي. وعند "جنتيله" أن الفكر كما هو يساوي الواقع كما هو، وليس هناك شيء يستحق التغيير. وهو يقول : "إننا نلغى طبيعة العالم المستقلة التي تجعل منه أساس العقل، وذلك باعترافنا بأنها لحظة من لحظات العقل المجرد ليس إلا". ويترتب على ذلك تسليم الإنسان

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جود بوبس . ص ١٧١ - ١٧٣ .

إلى عالم مفروض، إنه عالم هو، عالم حقيقي فقط بقدر ما هو فعله وعمله هو . فالإنسان يصنع ذاته ويصنع العالم، والعالم هو "صناعة العالم لذاته". وهذا بدوره يؤدي إلى تمجيد الفعل بغض النظر عن الهدف، مادام ليس هناك هدف. فالواقع الحقيقي هو الفعل الخالص، بدون مقياس، بدون تجربة الاقتراب من معقولة غير موجودة في الحاضر . وقد أشار "ماركوز" إلى أن "جنتيلة" تحالف مع "الفاشية" تحالفاً كلياً وإن فلسفته تعبر بوضوح عن اللاقانونية المنظمة الواعية للنشاط الفاشي وتبررها . إن "جنتيلة" يقبل العالم كما هو، ويؤمله بشاعته، رافعاً العالم إلى مستوى أزلي وأبدى يتحقق في داخلية وجودنا^(١).

و ندعوة هنا ليست إلى العقل بل إلى الأحداث ، إلى الأشياء كما هي ، وهي فلسفة يمكن الترحيب بها عندما يتخذ الموقف صورة تجعل من المستحيل على العقل أن يبرر الأشياء في الوقت الذي لا تؤثر السلطة السياسية على هذه الأشياء^(٢).

وبناء على ما سبق نجد الإيطاليون تمسكوا بالجوانب الروحية في فلسفة "هيجل". وفي ألمانيا نشأ "كارل ماركس" مؤسس المادية الجدلية التي ظهرت كتيار فلسفي متفرع عن الفلسفة الهيجلية. حيث تمسك "ماركس" و"إنجلز" بالجانب المادي الواقعي من فلسفة "هيجل". يقول "برتراند رسل": "وما زالت فلسفة "هيجل" حية ، بوجه خاص في المادية الجدلية عند "ماركس" و"إنجلز" ، التي تقدم إلينا في الوقت ذاته مثلاً جيداً يكشف عن أخطاء هذه الفلسفة"^(٣).

فالمادية الجدلية توحد وتؤلف بين عنصرين : النظرية المادية الفلسفية والديالكتيك الهيجلي. لقد وجد "ماركس" هذين العنصرين منفصلين في علوم عصره وفلسفاته. فقام بضمهما في إطار المادية الجدلية التي صارت فيما بعد فلسفة الدولة وفلسفة الاشتراكية العملية داخل الاتحاد السوفيتي .

ولذلك أوصى "لينين" فيما يشبه الأمر بعد سنة ١٩٢٢ بدراسة الجدل الهيجلي دراسة منهجية . قال "لينين": "علينا أن ننظم دراسة منهجية للديالكتيك الهيجلي من وجهة النظر

(١) انظر : المرجع السابق .

(٢) انظر : حكمة العرب . برتراند رسل . ج ٢ . ص ١٧٤ .

المادية^(١). وهذا يعني أن "ماركس" و"أنجلز" و"لينين" تمسكوا بالجانب المادى الواقعى من فلسفة "هيجل". وإضافة إلى هذا يقول "جون لويس" فى مدخله إلى الفلسفة: "من الواضح إذن أن "ماركس" يتبنى معظم الديالكتيك الهيجلى، بما فيه من مفهومات للأشياء كعمليات، كضرورة. إنه مثل "هيجل" يتساءل دائماً أمام شئ أو موقف: ما الذى يموت فى داخلية، ما الذى يحضر إلى الوجود؟ وهو ثانياً يرفض الفكرة القائلة بأن شكل الحركة الوحيد إنما هو مجرد التفاعل الميكانيكى بين الجزئيات أو الكيانات، وهو التفاعل الذى لا يمكن أن يودى إلى تطور جديد بل إنه يتبين، مع "هيجل" صوراً جديدة باستمرار من الحركة أو من الوجود، كما يرى أن الحاجة والعقل من نتائج الطبيعة، وكذلك يرى أن مجرد تفاعل الوحدات تفاعلاً ميكانيكياً لا يجدى على الإطلاق. خاصة فى مستوى المجتمع، كما هى الحال فى نظرية عدم التدخل^(٢).

وإلى جانب هذا أيضاً نجد "جوته" فليسوف ألمانيا الأكبر قد اكتشف فى "هيجل" قدرات كبيرة واعترف بأنه رجل ذو قيمة كبيرة بمجرد رؤيته له محاضراً فى جامعة ينا Iena. ولكنه لاحظ أنه استطاع أن يستفيد فائدة محققة من أصول الإلقاء الخطايب.

وجاءت ملاحظته تلك فى خطاب إلى "شيلر" بتاريخ ٢٧ نوفمبر سنة ١٨٠٣. وفى الفترة التى قام فيها "هيجل" كفيلسوف دولة بروسيا STAATSPILOSOPH باللقاء محاضراته الناجحة فى برلين استطاع "جوته" أن يعبر بصراحة عن رأيه فى فلسفته. فقال إن أحكام "هيجل" كناقذ أحكام رائعة. وجاء ذلك فى خطابه إلى "إكرمان" ECKERMANN بتاريخ ١٧ فبراير سنة ١٨٢٩. ولكن لم يفت "جوته" فى خطاب آخر إلى "إكرمان" أيضاً فى ٤ فبراير سنة ١٨٢٩. أن يأخذ على "هيجل" إقحام الدين فى فلسفته من أجل إثبات بعض نظرياته.

واستطاع "جوته" أن يأخذ على "هينركس" HINRICHS تأثره الشديد بفلسفة "هيجل" فى غضون بحثه عن التراجيديا اليونانية ممثلة فى "أوديب" و"انتحيون"

(١) انظر: القضايا المعاصرة فى الفلسفة. تأليف: عبد الفتاح الديدى. ص ٦٣.

(٢) انظر: مدخل إلى الفلسفة. جون لويس. ص ١٦١.

و"إنفجيتي" إذ حمل عن بحثه طابع الفلسفة الميكلية بوضوح إلى حد أن استحالة عليه في نظر "جوته" أن يفكر وأن ينظر في الأمور بطريقه الطبيعية لشدة خضوع منظوره العام لـ"هيكل" وفلسفته. ^(١)

وقد كتب "جونتر" GUNTHER يقول: "...لبضع سنين ظل التقليد السائد في ألمانيا ينظر إلى الفلسفة الميكلية على أنها ممسحة الأرجل التي لا بد أن ينظف فيها كل إنسان حذاءه مما علق به من وحل قبل أن يلج محراب السياسة والدين" ^(٢).

- وفي إنجلترا كان لفلسفة "هيكل" أثر كبير وانتشار واسع، حيث بدأت خيوط الميكلية الجديدة تظهر لأول مرة حين نشر "سترلنج" كتابه "سر هيكل" عام ١٨٦٥، حتى اعتبر هذا الكتاب حدثاً مميزاً لفترة من تاريخ الفكر الإنجليزي، وذلك لأنه دفع الكثير من المفكرين البريطانيين إلى دراسة المثالية الألمانية لاسيما "هيكل"، وأدى ذلك إلى تأسيس مدرسة أطلق عليها اسم "الميكلية" الجديدة وكان من أبرز ممثليها "جيمس هتشسون استرلنج" (١٨٢٠ - ١٩٠٩) و"توماس هل جرين" (١٨٣٦ - ١٨٨٢). وإدوارد كير (١٨٢٠ - ١٨٩٨) وشقيقه "جون كير" (١٨٣٥ - ١٩٠٨). و"برنارد بوزانكت" (١٨٤٨ - ١٩٢٣). وف.ه. برادلي (١٨٤٦ - ١٩٢٤). و"جون إليس مكتجارت" (١٨٦٦ - ١٩٢٥). و"هولدين" (١٨٥٦ - ١٩٢٨) و"وليسم ولاس" (١٨٤٤ - ١٨٩٧) و"مورهد" (١٨٥٥ - ١٩٤٠) وغيرهم ^(٣).

وهذا الأثر الميكلية يبدو واضحاً عند "إدوارد كيرد" الذي يذهب إلى أن هناك مبدأً روحياً ترد إليه جميع الأشياء، وأن هذا المبدأ هو العقل الذي من خصائصه أنه يوحد بين المختلفات ويكشف نفسه عن طريقها. وإذا كان "جرين" قد ذهب من قبل إلى القول بأن العقل الواعي "من طبيعته أن يكون هو نفسه، وغير نفسه في وقت واحد"، فبيان "إدوارد كيرد" يوضح هذه الفكرة فيرى أنه لو كان من الممكن أن نرد العالم إلى شروطه

(١) انظر: هيكل. عبد الفتاح الديدي. ص ١٨٢، ١٨٣.

(٢) انظر: الشيخ الحداد عند هيكل. إمام عبد الفتاح إمام. ص ٣٧٦.

(٣) انظر: اتجاهات في الفلسفة المعاصرة د/عزمي إسلام. ص ٥٥ وما بعدها. وكالة المطبوعات. الكويت. الطبعة الأولى.

الروحانية الأولى : " فليس ثمة ما يمنع من اعتبار العالم الموضوعي تحليلاً للروح ، وليس ثمة مد يمنع أيضاً من مراجعة نتائج العلم على ضوء هذه الفكرة دائماً بالغاً ما بلغت صعوبة تحقيق مثل هذا البناء المتألي للعالم " (١).

كما تأثر "هولدين" بمنطق "هيجل" وبالفلسفة الهيجلية بصفة عامة تأثراً قوياً على الرغم من أنه رفض البناء الميتافيزيقي الهيجلي في بداية الأمر ، لكنه لم يستمر طويلاً في رفضه للبناء الهيجلي . ففى كتابه "سبيل إلى الحقيقة" يعود من جديد ليتفق تماماً مع تصور "هيجل" للمطلق ، ويقول : "إن "هيجل" هو أعظم أستاذ للفلسفة النظرية عرفه العالم منذ عصر أرسطو حتى الآن " . ويقول أيضاً: "إنى أمتلى جبراً حين أقول عن نفسى إننى "هيجلي" وأريد أن أسمى بهذا الاسم".

وفى كتابه "مجال النسبية" يقوم "هولدين" بمراجعة موقفه الأول على ضوء المكتشفات العملية الجديدة لا سيما نظرية النسبية عند "أينشتين" الذى يرى أنها تطبيق للنظرية العامة للنسبية التى عرضها "هيجل" فى دراسته النقدية للمقولات . ومن ثم فإن أبحاث "أينشتين" أعادت الأهمية لمبدأ النسبية إلا أن نظريته ليست إلا تطبيقاً خالصاً لمبدأ عام... (٢).

ولقد بلغ أثر المنطق الهيجلي ذروته فى فلسفة "جون إيليس مكنجارت" "الفيلسوف" الانجليزى الذى أراد أن يقوم بإنشاء مذهب ميتافيزيقي كامل بطريقة أولية متتبعاً الخطوات التى سار عليها "هيجل" فى منطق . "ومن هنا كان المنهج الذى سار عليه فى "طبيعة الوجود" يماثل الجدل الهيجلي ، حتى إن "ماكنجارت" يرى أن القسم الصحيح تماماً من فلسفة "هيجل" هو هذا المنطق ويشك فى صحة بقية المذهب الذى كانت أهميته وقيمته موضع تسليم عام بين خصومه وأنصاره على السواء " .

ويرى "ماكنجارت" أن هدف الجدل الهيجلي هو عرض الرابطة المنطقية بين المقولات التى تتضمنها الخبرة . إذ أن "هيجل" لم ينظر إلى المقولات على أنها يمكن أن تقوم بذاتها

(١) انظر : المنهج الجدلي عند هيجل . ص ٣٧١ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٣٧٣ .

وإنما ذهب إلى أن كلاً منها يتضمن الآخر بالتبادل وبطريقة تجعل أى محاولة لاستخدام إحداها، واستثناء بقية المقولات تؤدي إلى الوقوع في التناقض، فلو أننا بدأنا بأسسط المقولات أو أكثرها تجريداً لوجدنا أننا لا نستطيع أن نقف عندها، ولكننا مضطرون إلى السير من مقولة إلى أخرى بطريقة صاعدة حتى نصل إلى الفكرة المطلقة التي تعرض لنا الحقيقة كلها في جميع ظواهر الخبرة، وفي أنفسنا ذاتها. والسير لا يكون في طريق مستقيم لكنه يتأرجح من جانب إلى جانب كالسفينة حين تعترضها رياح عكسية، والمقولات الدنيا لا تلغى، ولكنها تتغير نسبياً وتحتفظ نسبياً في مقولات عليا... إلى آخر تلك الأفكار الميجلية.^(١)

كما أننا نرى "كولنجود" الذي يعد أعظم ممثل أخير للتيار الميجلي في الفلسفة الإنجليزية لا يستطيع في دراساته للتاريخ أن يتخلص من الأفكار المنطقية الجدلية^(٢). والذين لم يقتنعوا بأن كل شيء على ما يرام كانت أمامهم منشآت لأعمال البر والإحسان، وكلنت أكثرها احتراماً هي "جماعة تنظيم الإحسان". وكان "برنارد بوسنكيه" الميجلي البريطاني المرموق، من أبرز مؤيدي "جماعة تنظيم الإحسان" حيث ألقى محاضرة، ذات يوم أمام "جماعة الغامبيين". وكتابه عن "النظرة الفلسفية للدولة" (١٨٩٩) يجعل من الفرد ضحية الدولة الموقنمة، وإن كان يعبر عن هذا المعنى بصوت لا يبدو كصوت "سبان". "إن الفرد المتوسط لم يعد مبولاً كالذات أو الفردية الحقة. إن مركز النقل قذف به إلى الخارج أى إلى خارج "مصالحه الخاصة، واحتياجاته، ورغباته". وعلى حد تعبير "ماركوز": "لقد أعدت الأيديولوجية التي صاحبت هذه الحركة الفرد لعمل أكثر وتمتع أقل، وهو شعار الاقتصاد الاستبدادي. كان لا بد لإشباع الاحتياجات الفردية من ترك المجال للالتزامات إزاء المجموع".

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٣٧٣، ٣٧٤.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ٣٦٩.

وعند "بوسنكيه" أن ذاتنا الحقيقة هي شئ غيرنا وإن كنا نعتزف أنه بمثابة الأمر ، بالنسبة إلينا. وحرية الفرد لا يمكن تحقيقها إلا من خلال الخضوع لذلك الأمر بالنسبة إلينا . وهذا ما تقتضيه الدولة . إن الفكرة الكامنة وراء هذه النظرة إلى الفرد مردها إلى "آسبينوزا" وليس فقط إلى "هيجل". فالعالم الموجود يطابق مضمون تجربة أصبحت معقولة تماماً . إن المفهوم المركزى لفلسفة "بوسنكيه" هو فكرة الكلية التى هى بمثابة مفتاح للمنطق والميتافيزيقا والأخلاق والفن والدين . إن الصدق يكمن فى الارتباط المنظم والحقيقة تكمن فى الكل المفرد الذى يشمل كل شئ، والذى تحتوى أجزاؤه على درجات من الحقيقة بقدر ما تعكس تلك الحقيقة^(١).

هذا ويؤكد "برادلى" الطابع الجامد للمنطق ، أكثر من "بوسنكيه" و "رويس" فيقول: "التقدم والاضمحلال لا يتفقان مع الكمال . والمنطق ليس له تاريخ خاص به وإن كان يحتوى على عدد لا حصر له من التواريخ. إن كل ما هو كامل وكل ما هو حقيقى بالأصالة ، لا يمكن أن يتحرك . فالمنطق ليس له فصول ، بل إنه يحمل فى وقت واحد أوراقه ، وثماره ، وزهوره". وإلى جانب ما سبق نجد آخر الميجلين البريطانيين (مورهد) يقول : كان التطور نحو الأشكال الاستبدادية "انقلابا" على الصور الميجلية ولم يكن نتيجة لها. والذى نشهده فى تركه "هيجل" من "برادل" إلى "جنتيلة"، حركة رجعية عنيفة ضد الميجلية الحقيقية^(٢).

وهذا يتضح لنا أن الطابع العام الذى تركه تأثير فلسفة "هيجل" فى إنجلترا هو معالم المثالية فى فلسفته .

• وفى روسيا تأثر المفكرون الروس بفلسفة "هيجل" فى التاريخ ، ومنهج الجدلى ، حيث بدأ الاهتمام بدراسة أثر "هيجل" فى روسيا فى ثلاثينيات هذا القرن وبالتحديد منذ سنة ١٩٣١ عندما ألقى "م. د. تشيغفسكى" بحثاً عن "هيجل" فى الشعوب السلافية

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١٦٦ ، ١٦٧ .

(٢) انظر : الشرح السابق . ص ١٦٧ ، ١٧٤ .

وفي المؤتمر الذي عقدته جمعية الدراسات الهيكلية في "لاهاي" ونشر ضمن أعمال هذا المؤتمر "هرلم سنة ١٩٣١". ثم تلاه بحث آخر نشره "م. جنسيكوف" في المجلة الفلسفية المدرسية الجديدة ، في العدد الخاص الصادر في ميلانو سنة ١٩٣٢ وكان موضوعه "الهيكلية في روسيا". ثم نشر "م. ج. جاكيف" مقالته عن "هيكل في روسيا" سنة ١٩٣٢ في مجلة الدراسات الأدبية وتاريخ الفكر . التي كانت تظهر في برلين بصفة دورية كل ثلاث شهور .

ونتيجة لأثر هيكل في روسيا كان هناك تصنيف المؤلفات التي ظهرت في هذا الموضوع أهمها : أولاً: تصنيفاً في مجلة الفكر الروسى "براج ١٩٣٢" وقد نشره "ب. ياكوفنكو" وتصنيفاً ثانياً: في كتاب الرائد الأول لهذه الدراسات تعنى به "م. د. تشيخفسكى" الذى كتبه باللغة الروسية عن "هيكل في روسيا" ونشره في سنة ١٩٣٤ ، ثم نشره مرة أخرى في باريس سنة ١٩٣٩ ، وهذا فضلاً عن المجلد الضخم الذى ظهر في مجموعة تاريخ الهيكلية في روسيا في براج سنة ١٩٣٨ . ومن الممكن بل من المؤكد ، أن هناك دراسات أخرى في هذا الموضوع لم تصل إلينا^(١).

وأول رائد نشر أفكار "هيكل" في روسيا هو "يستر جريجوريفتش ريدكين (١٨٠٨-١٨٩١)". "ولقد لعب "ريدكين" دوراً كبيراً في الحياة الفكرية في روسيا حتى قال عنه "أبلون جريجوف" إن جامعة موسكو قد أصبحت بنضال "ريدكين" جامعة هيكلية. وقال أيضاً في مسرحيته المشهورة "الأنانية نوعان" أننا لا نجد في موسكو غير الهيكلين. وقد يكون في كلامه الذى جاء في هذه المسرحية الهزلية شئ من السخرية ولكنه يعبر عن حقيقة ما جرى في موسكو حيث أصبح فيها كل فرد هيكلياً^(٢).

كان "ريدكين" هيكلياً بكل معنى الكلمة . حيث كان "هيكل" في نظره أعظم فلاسفة الألمان جميعهم ، وقد وضع محاضراته طبقاً لأصول فلسفة "هيكل" ومبادئها. فكل درس من دروسه كان ينقسم إلى ثلاثة أجزاء ، ثم ينقسم بعد ذلك كل جزء إلى ثلاثة أقسام

(١) انظر : الفكر الفلسفى . د / نازلى إسماعيل . ص ٣٥٠ ، ٣٥١ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٣٥٤ .

فرعية وهكذا دواليك ، وكل مبدأ من مبادئ القانون كان يمر بثلاثة مراحل . فهو يصدر أولاً بصورة غامضة ولا شعورية من عادات الشعب وتقاليد ، ثم تأتي بعد ذلك المرحلة الثانية التي يصدر فيها القانون عن الشخصية المشرعة الواعية . ثم تأتي أخيراً المرحلة الثالثة من التشريع الذي يتم فيها التأليف بين المرحلتين السابقتين ، وهي ثمرة جهود المشرعين والقضاة من أبناء الشعب الذين يعبرون جيداً عن حاجاته وآماله . ويرد القانون إلى أصول الشعبية تنتهي حلقة تطوره^(١).

وفي الوقت الذي كان يلقي فيه محاضراته ، وقبل أن يفكر في نشرها . كتب في سنة ١٨٤٠ ملخصاً واضحاً لمنطق هيغل نشرته له مجلة "الموسكو فيتانين". وفيه يبين كيف تقابل مبادئ التفكير النظري مبادئ التفكير التحليلي عند "هيغل". وكيف تنقلب التطورات إلى أضدادها ، كما أكد أهمية الجدل ، لا في التفكير النظري وحده بل في الموجود العيني أيضاً . إن موضوع المنطق هو الفكر ، ولكن ينبغي لنا أن نفهم الفكر بمعنيين مختلفين تماماً ، بمعناه الذاتي الخاص بوصفه عملية معينة للتفكير الإنسان ، وبمعناه الموضوعي بوصفه نشاطاً متعلقاً بموضوع ما ، أي بوصفه تفكيراً أو تأملاً في شيء ما . ولما كانت الحقيقة لا تعطى لنا على نحو مباشر لأنه ليس عندنا أي شعور مباشر بها فإنه لا بد من أن نلجأ إلى التأمل من أجل الكشف عن الماهية لحقيقة الموضوع . ومن ثم فنحن لا نبلغ المعنى الحقيقي للموضوع إلا بواسطة التأمل . ولذلك ينبغي لنا أن نميز بين الحقيقة الموضوعية التي تصل إليها بالتأمل والتي يجب أن تتميز عن الحقيقة الذاتية التي تأتينا عن طريق تمثالاتنا الحسية للقبّة السماوية . فوظيفة التأمل هي الارتفاع بالمعطيات الحسية الذاتية إلى الكلية والموضوعية . وعلى ذلك فالتأمل هو في الوقت نفسه نشاط ذاتي للفكر بوصفه ملكة من ملكات الذات ، ونشاط موضوعي يبلغ الحقيقة الموضوعية للشيء^(٢).

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٣٥٦.

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٣٥٨ ، ٣٥٩.

وإذا كان المنطق يهتم بدراسة الفكر منظوراً إليه في ذاته فهذا لا يعني على الإطلاق أن المنطق يقتصر على دراسة الصورة الخالصة والمجردة للفكر . بل على العكس يجب أن يكون المنطق مادياً وصورياً معاً ، لأن شكل المعرفة لا يتعارض مع مضمونها ولا يمكن أن ينفك أحدهما عن الآخر .

والحقيقة الموضوعية التي يهتم المنطق بدراستها هي في اتفاق الفكر (الصورة) مع الموضوع المفكر فيه (المضمون) . وهذا هو التفكير النظري . ولكن الفكر يظهر في ثلاث صور مختلفة : الفكر المجرد أو الذهن ، والفكر الجدلي ، والفكر النظري .

هذا ويقول "ريدكين" أن الذهن يبحث في العمومية ولكنه لا يصادف غير العمومية المخردة التي لا تتعلق بالجزئيات والمستقلة عنها . والفكر المجرد الذي يتجه في اتجاه واحد بعد ناقصاً . وقد يكون ضرورياً ولازماً في ذاته ، ولكنه يصبح باطلاً عندما نقف عند حده . فلا بد إذاً من أن تتجاوز حدود الذهن . ذلك لأنه إذا وقفنا عند حد التفكير المجرد فإن الفكر يتناقض مع نفسه وينقلب الفكر المجرد بالضرورة إلى نفي لذاته . وهذه المرحلة الثانية للفكر ، نعتي بما مرحلة الجدلي .

ولما كان الجدلي ليس ضرباً من الشك ، فإن النفي لا يمكن أن يكون هو المرحلة الأخيرة فيه . إنما الغرض من النفي والجدلي أن يرتفع الفكر إلى درجة الفكر الوضعي بوصفه الوجه الثالث والأخير للفكر وبذلك يصبح النفي لحظة من لحظات الجدلي التي يتجاوزها الفكر ذاته لكي يبلغ الحقيقة^(١) . وينتهي عرض (ريدكين) الموجه لمنطق هيكل ، بالتأكيد الرابطة الضرورية بين المنطق وسائر العلوم الأخرى . فيقول أن المنطق لن يبلغ قيمته الحقيقية إلا عندما يتجلى لنا كنتيجة للتجربة والمعارف المكتسبة في العلوم الأخرى وعندما يتبدى لنا لا كعلم جزئي بوصفه الحقيقة وبوصفه ماهية كل علم .

هذا العرض البسيط والموجه الذي يقدمه لنا (ريدكين) عن منطق هيكل يدل على اهتمام خاص بتعريف الحقيقة وبيان مضمونها . فضلاً عن ذلك فهو يدل على رغبة أكيدة

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٣٥٩ ، ٣٦٠ .

في نشر هذا التعريف على الملأ . إن الحقيقة الموضوعية هي في إتقان الفكر مع الواقع وهذا الاتفاق ينتفي التفكير المجرد وتنتفي الآراء الذاتية .

إن إيمان (ريدكين) بفلسفة "هيجل" هو إيمان بالحقيقة التي يقول عنها كل شيء زائل إلا وجهها ، وقد ساند "ريدكين" في دعوته "كريسو كوف" الذي تعلم مثله أصول المحلية وكان يدافع عن هيجل ومنطقه ، ويعترض على هجوم فومياكوف عليه^(١) .

ويرى "كريسو كوف" إنه إذا عاش المفكرون في حالة من العزلة لا ينظرون إلى حاضريهم ويفرون من واقعهم ، فإنهم يشعرون بعذاب النفس والضمير ، كما أن انفصال الطبقة المفكرة عن الشعب يؤذن بهلاك الأمم وصوت الشعب .

ولقد حدث هذا التعارض بين الطبقة المفكرة والشعب في عصر الانحلال الروماني أي العصر الذي عاش فيه "طاسيت" . ولقد أخذ هذا الصراع صورة عنيفة في مأساة الأمم التي وقعت ضحية الصراع بين إرادة الأفراد وإرادة العامة . والخطيئة هنا مشتركة تقع على عاتق الخاصة والعامة معاً ، فإرادة الخاصة كانت ظالمة ، وإرادة العامة كانت ظالمة أيضاً . ومن أجل هذا حق عليهما الموت ، وبالتالي موت الحضارة الرومانية نفسها . ولقد عاش "طاسيت" مأساة الأمة الرومانية حين تكلم ضميره الإنسان ، أنه رومان كتب عليه أن يشهد موت الحضارة الرومانية وأن يحيا مولد الحضارة الألمانية .

وبهذا فإن "كريسو كوف" يريد في الحقيقة ما يريده "هيجل" من أن أبناء الشعب أن يعبروا عن أمانيه أو ماهيته الروحية^(٢) .

وبناء على ما سبق يتضح لنا مدى تأثير فلسفة "هيجل" في روسيا وانتشارها وأنها بصورت الأمة الروسية بحقيقة ذاتها وكشفت لها عن دلالة وجودها وتاريخها . وساعد انتشارها على نشأة فلسفة قومية وطنية لروسيا .

• وفي أمريكا يعتبر "جوزيا رويس" ممثلاً للاتجاه الهيغلي الجديد^(٣) .

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٣٦١ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٣٦٤ .

(٣) انظر : اتجاهات في الفلسفة المعاصرة . د / عزمي إسلام . ص ٦٢ .

- ومثل " الوجودية " التيار السلبي في الرد على " هيغل " حيث رأت في الوجود الهيجلي إهداراً لمعنى الوجود الحق ، ونوعاً من الأسر للإنسان وإرادته في ظل وجود مطبق عليه لا أثر فيه سحرية أو الانطلاق كنتيجة لارتباطه بفكرة الماهية ، وهكذا انتقلت فكرة الوجودية الحرة كنتيجة لنقد الوجود الذي تتقدمه الماهية وتعلو عليه ، والذي أدى إلى نشأة المثالية ودعاوى الحكم المطلق^(١).

هذا وقد ارتد " كيركجارد " بالجدل إلى العالم الداخلي إلى الإنسان ، ورأى أنه يمثل تمزقاً في صميم الفرد ، وأنه يتجلى بأظهر صورة له في الوجود الحي القلق الذي يتعمق ذاته وهو جدل مليء بالوثبات جيش بالحركة والحياة . وأصبحت فكرة الوثبة في الفكرة السائدة في كل سياق جدلي عند " كيركجارد " ، وذهب إلى أنها فكرة تعارض تمام المعارضة فكرة الاتصال التي تسود المنطق الهيجلي .

غير أن فكرة الوثبة هذه متضمنة في منطق " هيغل " أو هي رد فعل له ، وقد أشار " كيركجارد " نفسه إلى ذلك حين نقد الهيجلية من حيث إنها تريد أن تبدأ دون افتراضات سابقة ، وقال : إنه ليس من الممكن البدء دون افتراضات إلا إذا قمنا بوثبة . وما يقال على هذه الفكرة يقال كذلك على اهتمام " كيركجارد " الشديد بالذاتية والشخصية ومعارضته للتصورات المجردة عند " هيغل " ، فهي كلها رد فعل للأفكار الهيجلية . فقد عارض " كيركجارد " المحاولات الفلسفية التي ترمى إلى بناء نسق ميتافيزيقي مجرد ، ومن ثم هاجم " هيغل " بعنف لأنه - فيما رأى - يحاول أن يفسر كل شيء : الكون والإنسان والتاريخ ... الخ بالاستدلال العقلي ، وذهب إلى أن الفلسفة يجب ألا تكون مجردة بل ينبغي أن تقوم على الخبرة الشخصية ، أو على الموقف التاريخي الذي يجد الإنسان نفسه فيه وبذلك يمكن أن تكون الأساس لا في التفكير بل في حياة كل الإنسان^(٢).

وعلى هذا فموقف " كيركجارد " كما يقول " جون لويس " موقف رد فعل عنيف ضد فكرة الحقيقة كشيء عقلي ، ومن هنا كانت معارضته لا للفلسفة الهيجلية فحسب بل

(١) انظر : الأخلاق السياسية في الفكر الإسلامي والميراث الماركسي . د / محمد محمود العري . ص ٧٥ .

(٢) انظر : الشجع الجدلي عند هيغل . إمام عبد الفتاح إمام ص ٣٧٤ ، ٣٧٥ .

لتطبيق العقل على الأنظمة السياسية ، وهي الدعوة التي نادى بها كل من "لوك" "فولتير" والتي ترتبت عليها نتائج بعيدة المدى^(١).

وعنى ذلك فـ "كيركجارد" إذ يعارض العقل في كافة صوره ، السياسية منها والفلسفية ، إنما يجد الحقيقة فقط في ذلك الذي يختار ويراد ذاتياً . فالحقيقة الواقعية هي ذلك الذي يوجد بالنسبة لنا عندما نختار هذا الوضع . والإيمان هو القرار في وجه الوقائع والمعقولات . وهكذا يتحول عمن تحقيق الحياة من الصديق إلى كاهن الفرد العيني . فالفرد هو "الحقيقة" دون العقل أو الإنسانية أو الدولة ، لأن الفرد هو الواقع الوحيد . إن ذلك الذي يوجد دائماً هو الفرد ، فالمجرد لا يوجد^(٢).

وإذا كان "كيركجارد" لا يعترف بالأثر الأخلاقي ، فإن "جان بول سارتر" يعترف صراحة بأنه مدين "لهيجل" بالكثير .. حيث نجد في فلسفته كثيراً من الأفكار الهيجلية وخصوصاً في مناقشاته "للعدم" و "السلب" والوجود في ذاته و "الوجود لذاته" و "الوجود للآخر" وفكرة "السمو والتعالى والتجاوز ... الخ" ، بل إن أجزاء كثيرة من كتابه "الوجود والعدم مدينة بوجودها للمنطق الهيجلي"^(٣).

ولقد ربط "سارتر" الجدل بالوضع الإنسانى أو بإيجابيته الفعالة التي ظهرت في حياة الناس والمجموعات والطبقات الاجتماعية ، كما ظهرت كذلك في الحقيقة التاريخية معتمداً على حقيقة هامة وهي أن كل حركة جدلية تحمل علامات الجهد البشرى .

بل يلح "سارتر" إلحاحاً قوياً على أن الشمولات المقررة في الجدل ليست شمولات جاهزة ساكنة . وموقف الجدل من الشمولات يتطلب تحديداً أكثر دقة وأكثر تمثيلاً مع الحقيقة . وهذه الشمولات في الواقع بصدد التكوين وفي سبيلها إلى أن تصبح وتكتمل فهي بالتالى شمولات ديناميكية أو شمولات حركية ، شمولات في الطريق حسب تعبير

(١) انظر : مدخل إلى الفلسفة . جون لويس . ص ١٥٧ .

(٢) انظر : نفس المصدر .

(٣) انظر : المنهج الجدلي عند هيجل .. إمام عبد الفتاح إمام . ص ٣٧٥ ، ١٧٦ .

"سارتر" نفسه^(١). ومن أجل ذلك يقول "جورج جورفيس" إن "سارتر" اليوم الممثل النموذجي للفكر الجلي بين كل الكتاب المحدثين الذين يرفضون أن يفصموا عرى روابطهم بالذهنية الهيكلية^(٢). و يقول "موريس ميرلوبونتي" إن أى تفسير لـ "هيجل" يتضمن اتخاذ موقف أو اختيار رأى إزاء كل المشاكل الفلسفية والسياسية والدينية في عصرنا. ولكي تتكشف دلالات مساجلاتنا المعاصرة الآن اهتم "هيوليت" في محاضراته اهتماماً بالغاً بتزويد التفسير الذى قدمه فيما يتعلق بالوجودية بالتعبير اللغوى الهيكلية^(٣). وهكذا يتبين لنا أن فلسفة "هيجل" تطل برأسها من تحت أقنعة الفلسفات الوجودية كما تمثلت عند "ميرلوبونتي" وعند "سارتر" بل ويمكن القول بأن "سارتر" أحيى الهيكلية إحياء لم يسبق إليه في الفكر المعاصر^(٤).

وفي أمريكا نجد "وليم جيمس" قد ثار كذلك على النفوذ الهيكلية الذى مثله "جوزياريوس" وغيره من الفلاسفة المثاليين، بينما "جون ديوى" هو أحد الفلاسفة الذين تأثروا بالمنطق الهيكلية بشكل مباشر. وذلك لأنه يقول بالفكرة الخصبة التى تؤدى إلى فكرة أخرى مؤيدة للأولى أو معارضة لها على حد سواء فخصوبتها لا تعنى أنها "حقيقية نهائية" لكنها تكمن في أنها توحى بأفكار أخرى^(٥).

ولم يقتصر الأثر الهيكلية على ميدان الفلسفة وحدها، وإنما تعداه إلى غيرها من المجالات الكثيرة. ففي الأدب يمكن القول أن أدب "اللامعقول" هو نفسه رد فعل قوى للمعقولة التى بلغت ذروتها في منطق "هيجل" والتى أحالت الكون إلى مجموعة هائلة من التصورات العقلية الخالصة. كما يظهر أثره كذلك في فلسفة الرفض أو "فلسفة النفى" وفي الجدل العلمى كما عبرت عنه المدرسة العلمية في فرنسا التى كان من أبرز ممثليها

(١) انظر : القضايا المعاصرة في الفلسفة . عبد الفتاح الديدى . ص ٨١ .

(٢) انظر : نفس المصدر .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١٨٧ .

(٤) انظر : هيجل . عبد الفتاح الديدى . ص ١٩٣ .

(٥) انظر : المنهج الجدلى عند هيجل . ص ٣٧٤ ، ٣٨٠ .

"بشلا". كذلك امتد أثر المنطق الميجلى إلى ميادين أخرى : كالتاريخ والسياسة والدين والفن وتاريخ الفلسفة^(١).

فجد آثار المنطق الميجلى واضحة في الطريقة التي يكتب بها تاريخ الفلسفة فلم يكتب تاريخ للفلسفة منذ عصره إلا وكان يحمل بين طياته روح المنطق الميجلى العامة في الربط بين المذاهب الفلسفية وبيان اتصالها على أنها نمو لكل واحد وأفرع لشجرة واحدة . ومؤرخو الفلسفة من أمثال "إردمان" و"تسلر" و"كونوفيشر" و"فيندليانت" يسسرون في نفس الطريق الذى رسمه "هيجل" وحفظ له المنطق تخطيطاً عقلياً خالصاً وغير هؤلاء كثيرون حتى أولئك الذين سخروا منه - مثل "برتراند راسل" - في تاريخ الفلسفة الغربية كانوا أيضاً يقتفون آثاره .

وعلى هذا فتصور "هيجل" للفلسفة من حيث تطورها وارتباط مذاهبها هو الذى يسعد على فهم الفلسفات التى ظهرت تعارضه في القرن العشرين^(٢).

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٣٧٦ .

(٢) انظر : المرجع السابق .

٦- نقد هيغل

لقد وجه إلى "هيغل" عدة انتقادات نعملها فيما يلي :

أولاً : النقد العام :

(١) أن معظم التيارات الفلسفية المعاصرة قامت بمحملات شديدة وجهت إلى نزعة "هيغل" المثالية التي وحدت بين الفكر والواقع. وكان أهمها ما وجهه الماركسيون والوضعيون المنطقيون وفلاسفة التحليل ودعاة النزعة العملية وأنصار الفلسفة الوجودية إلى هذه المثالية الهيغلية من مآخذ جدية تمس صميم المنهج نفسه . وهي في الغالب الثورة على " المطلق " والحيلة على " الجدل الروحي " ونيل مبدأ التوحيد بين الفكر والواقع ، حتى قال بعض مؤرخي الفلسفة في القرن العشرين أن الفكر المعاصر في جوهره مجرد ثورة على "هيغل". ولقد كان كل من "كارل ماركس" و"كيركجارد" و"جون ديوى" و"برتراند رسل" و"جورج مور" أو غيرهم في وقت ما من الأوقات مجرد تلاميذ لـ "هيغل". ولكن هؤلاء جميعاً لم يلبثوا أن انفصلوا عن أستاذهم فكان تفكيرهم بمثابة رد فعل ضد الهيغلية ^(١).

(٢) إن فلسفة "هيغل" هي في نظره فلسفة مجردة ونظرية . إنها مبنية على سلطة ونفوذ الفكر المجرد الخالص . وهذه الفلسفة المجردة قد فصلت بين عقل الإنسان ووجدانه ، بين مشاعره وإرادته . و"هيغل" ينقد الفكر المجرد ولكنه في نقده لم يستطع أن يتحرر تماماً من سلطان العقل النظري عليه . ولهذا وجه "كيركفسكي" المفكر والأديب الروسي نقداً عنيفاً إلى "هيغل" وهو نظره إلى الإنسان ككائن مجرد . هذا الإنسان الذي أصبح عقلاً مجرداً قد فقد إحساسه بالجمال وشعوره بالواجب . فاعتبر "هيغل" قد وقع في نفس الخطيئة التي وقع فيها "أرسطو" ، وهي الفصل بين عقل الإنسان ووجدانه . وهكذا ضاعت وحدة الإنسان، لأن الإنسان ليس إنساناً مشوهاً قد فصلت رأسه عن جسده بل هو وحدة وكمال . إن الإنسان الحي ليس عقلاً مجرداً ^(٢).

(١) انظر : دراسات في الفلسفة المعاصرة . د / زكريا إبراهيم جـ ١ . ص ١٤ ، ١٥ . مكتبة مصر ، نافذة على فلسفة

العصر . د / زكي نجيب محمود . ص ١٠٥ ، ١٠٦ . كتاب العربي الكتاب السابع والعشرون إبريل ١٩٩٠ .

(٢) انظر : الفكر الفلسفي . د / نازلي اسماعيل . ص ٣٦٧ ، ٣٦٩ .

(٣) كما وجه "ماركس" نقداً لـ "هيجل" الذى كان يعد حركة الفكر انتقالياً من التحريد إلى الواقع . ويقوم نقد "ماركس" على أساس أن الواقع هو نقطة البدء في فس الحقيقة ذاتها . إذ يوجد أولاً وقبل كل شئ واقع . وهذا الواقع سابق على كل معرفة ومستقل عنها ، وليس الفكر الخالص هو شغل المعرفة الأكبر بل شاغلها الأكبر هو الحقيقة العلمية والطبيعة والمجتمع ولا شئ بخلاف ذلك^(١).

ثانياً: النقد الفلسفى :

نجد النقد الفلسفى الموجه إلى هيجل يشتمل على ما يلى :

١- نظرية الجدل :

(أ) إن جذور حركة الجدل عند "هيجل" تعود إلى فكرة "الكلى" والذى هو بعامة يجمع في جوفه بين الإيجاب والسلب ، أو هو مثل صغير جداً يمثل الخلايا الأولى التى يتكون منها الفكر بصفة عامة . وتتضح لنا فكرة الكل من تحليله لفكرة "الآن" و "هنا" ... وغيرها . فنحن نحاول إثبات أن "الآن" شئ جزئى فنقول عنها "ليل" فنلك خطوة أولى وهى في الوقت نفسه إيجابية ومباشرة ومستقلة... إلخ . لكن سرعان ما يتضح لنا أنها ليست هذا الشئ الجزئى ، فترانا نعود إلى سلب الإثبات الأول فننتفى أن تكون "الآن" هذا الشئ الجزئى ، أى ليست "الآن" ليلاً. ثم في خطوة ثالثة نجتمع بين الخطوتين السابقتين في تاريخ واحد وهو الذى يعبر عن حقيقتهما ، وهو في الواقع ما هيتهما والأساس الحقيقى لهما . وهذه الخطوة الثالثة نتبين فيها أن "الآن" كلية أى أنها فعلاً "ليل" ولكنها ليست ليلاً في وقت واحد. وهذا هو "الكلى"^(٢) .

وعلى هذا فهذا الكل هو الحقيقى وهو الماهية وهو الذى يحدد الجزئى لأن المركب دائماً أكثر حقيقة من الضلعين السابقين بل هو الذى يضيف عليهما معناه^(٣) . والواقع أن تحليل الكل بهذا الشكل يكشف عن مغالطة منطقية واضحة لأننا لا بد أن نعرف الكل أولاً

(١) انظر : القضايا المعاصرة في الفلسفة . عبد الفتاح الدينى . ص ٦٩ .

(٢) انظر : الشرح الحدى عند هيجل . إمام عبد الفتاح إمام . ص ٣٧٨ ، ٣٧٩ .

(٣) انظر : نفس المصدر .

فلا بد أن أعرف " الشجرة الكلية " أولاً حتى إذا ما التفتت بعد ذلك بالشجرة الجزئية استطعت أن أقول إن هذه الشجرة الجزئية ليست هي الشجرة بمعناها الحقيقي ، أي ليست هي الشجرة الكلية الموجودة في ذهني . وقل مثل ذلك في " الآن الكلية " ، فلا بد أن نعرفها أولاً قبل أن أمكن من القول بأن هذه اللحظة الجزئية من لحظات الزمان ليست هي الآن ، وأن هذا المكان الجزئي ليس هو هنا الكلية ... وهكذا . وإلا فكيف يمكن القول بأن " الآن ليست ليلاً " إن لم أكن قد عرفت من قبل أن " الآن " كلية أعني أنها تنطبق على الليل والنهار معاً وتصدق على أي لحظة من لحظات الزمان ... ؟ ومعنى ذلك أن هذه الفكرة التي يقدمها لنا " هيغل " عن " الكلي " تتطلب معرفة الكلي قبل الجزئي ، لكنها تزعم مع ذلك أنها تصل إلى معرفة الكلي عن طريق سبب الجزئي . ومن ناحية أخرى فإذا كنت قد عرفت " الكلي " فعلاً وإذا كان مفهوم الكلي يتضمن سلب الجزئي ، فما قيمة معرفتي بالجزئي في هذه الحالة ... ؟ والحق أن الكلي لا يتكون بالطريقة التي أشار إليها " هيغل " أعني عن طريق " سلب الجزئي " ، ثم إثبات له ، لكنه يتكون عن طريق عملية تجريده عادية من الأشياء الجزئية المحسوسة ، ومن هنا فهو لا يتضمن سلباً من أي نوع ^(١) .

(ب) وإذا كان الجدل عند " هيغل " يتكون من الإثبات والنفي والجمع بينهما للوصول إلى المعرفة . فمن أهم الأخطاء الأساسية التي تنسب إليه القول بأن المعرفة كلها تصورية ، ثم التوحيد بين هذه التصورات وبين الأشياء الجزئية واعتبارها حقيقة هذه الأشياء وماهيتها ، ثم الخروج من ذلك إلى القول بأنه إذا كان الفكر يحمل السلب في جوفه وإذا كان هذا الفكر هو ماهية الوجود فإن الوجود على ذلك يكون جدلي الطابع أيضاً فهو يحمل بدوره نفس هذا السلب .

لكن هذه الفكرة تثير إشكالاً من نوع آخر ، فلو صح وكانت الكليات هي الماهية الحقيقية للأشياء ، ولو صح وكان من الممكن استنباط هذه الكليات بعضها من بعض

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٣٧٩ ، ٣٧٠ .

لترتب على ذلك إمكان استنباط الأشياء الجزئية بالتحليل العقلي الخالص. وذلك هو في الواقع جوهر اعتراض "كروج" حين تحدى "هيجل" أن يستنبط له نفسه. وليسست العصبية والانفعال اللذان قابل بهما "هيجل" اعتراض "كروج" إلا دليلاً على شعوره بجذبة الاعتراض وصعوبته. ولا يكفي في الرد على هذا الاعتراض أن يقول "إن الفلسفة لديها ما يشغلها عن قلم كروج" ... أو أن يقول في مكان آخر: "إن لأتعثم أن تصلى الفلسفة إلى حل لجميع مشكلات الكون، بحيث تجد لديها وقت فراغ لحل مشكلة كروج ...". فالحقيقة أن هذه العبارات الساخرة ليست إلا هروباً من المشكلة، لأنه إذا لم يكن هناك شيء غير الفكر أن هذا الحجر، أو هذه الشجرة، لاشئ غير الكليات لترتب على ذلك أن يكون من الممكن - نظرياً على الأقل - أن نستنبط هذا الحجر، أو هذه الشجرة، فإن كان ذلك مستحيلاً، فإن الاستحالة لا تكون إلا لسبب واحد فقط هو أن هذا الحجر يحتوى على عنصر غير كلى، أعني عنصراً جزئياً يقع خارج نطاق الفكر تماماً هو مالا يمكن معرفته. ومعنى ذلك أن الموقف الهيجلى يودى من جديد إلى ثنائية بين الكلى والجزئى: إنه يتضمن أن هناك شيئاً موجوداً ويقع خارج نطاق الفكر تماماً، شيئاً مطلقاً لا يستنبط من شئ آخر على الإطلاق، وهكذا نصل إلى السطح الخارجى لنفس الثنائية التى ظهرت بوضوح فى مذهب "أفلاطون" و"أرسطو" (١).

(ج) لقد ذهب "هيجل" إلى القول بأن المقولات تتميز عن غيرها من الكليات بأنواعها عامة وشاملة وأنها تنطبق على جميع الأشياء. والواقع أننا لو وضعنا أساس التفرقة عدد المصادقات التى ينطبق عليها التصور، لكن من الممكن أن نجد تقسيمات أخرى داخل التصورات الحسية نفسها تبعاً لعدد المصادقات التى تندرج تحت كل تصور. ومن ناحية أخرى فليس صحيحاً أن يقال إن المقولات الهيجلية عامة وشاملة ويمكن أن تنطبق على جميع الأشياء. فالحكم - مثلاً - لا ينطبق على جميع الأشياء والقياس لا ينطبق على جميع

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٨١، ٣٨٢.

الأشياء . وليست الذاتية والموضوعية مما تنطبق على جميع الأشياء . وباختصار ليست جميع المقولات التي ذكرها " هيغل " مما يمكن أن ينطبق على جميع الأشياء . وأغلب الظن أن "هيغل" شعر في بعض الأحيان بهذا الاعتراض ، ولا أدل على ذلك من أنه كان كنما أعوزته الحيلة خرج من المأزق هذا القول : "إن الطبيعة لا تعرض المقولات المنطقية في صناعها ونقائها ...^(١) .

وما يقال عن هذه التصورات البسيطة أو الخلايا الأولى ، يصدق كذلك على المقولات المنطقية أو التصورات العقلية الخالصة . وهو ينسحب بصفة عامة على محاولة استنباط "العيني" من "المجرد" . ويمكن أن نوضح ذلك بمثل من سير المقولات نفسها ، فلنأخذ مثلاً أول مثلث في الجدول الهيغلي لنرى كيف وصل "هيغل" إلى فكرة الضرورة ... المثلث الهيغلي الأول يتكون من الوجود والعدم والضرورة . والوجود هو الفكرة الأصلية الأولى فهو أكثر السمات كلها عمومية وشمولاً ، فكل شيء يقع في الخبرة هو بالضرورة موجود بأوسع معنى لكلمة "الوجود" ومن ذلك استنتج "هيغل" أن مجرد "الوجود" دون أي تحديد أو تعيين لا بد أن يكون عدماً خالصاً وبذلك انتهى إلى أن الوجود الخالص هو العدم ، وكل منهما ينتقل إلى الآخر ، وهذا الانتقال هو ما يسميه بالضرورة . ولأن هذا المركب الجديد يشمل في جوفه المقولتين فهو "مقولة عينية" أو هو فكرة شاملة إذا ما قورن بمقولات الوجود والعدم المجردتين الفارغتين .

غير أن هذا المثلث يكشف عن مغالطة تفسد العملية كلها ، فصحيح أن الوجود مرادف للعدم ، بمعنى أن الوجود بذاته يخلو خلواً تاماً من كل تعيين ، فهو ليس هذه الشجرة ولا هذا الحجر ولا هذا المترل ... الخ ، إلا أن ذلك لا ينتج من التفكير في مقولة الوجود وحدها ، لتكن لأننا خیرنا هذه الموجودات الجزئية وعرفنا أن لها لوناً من ألوان الوجود فإننا نستطيع أن نقول بناء على ذلك إن مجردة الوجود لا يرادف أيّاً منهما ، أعني أنه عدم . لكن ذلك ليس إلا نتيجة تحليلية للخبرة العينية وليس كما زعم "هيغل"

(١) انظر : المرجع السابق ص ٣٨٤ ، ٣٨٥ .

استنتاجاً تركيبياً من مجرد فكرة الوجود^(١). معنى ذلك أن تحليل مقولة الوجود وحدها لا يكشف عن مقولة العدم، وبالتالي لا يؤدي بنا الجدل إلى مقولة الصيرورة. وهذا الخطأ الأساسي ينطبق على أى مثلث من مثلثات الجدل الهيكلية، حيثما وجدنا "هيكل" يمسّر في الاستنباط من المجرّد إلى العيني فإن ما يمكنه من هذا السير هو أنه يعرف من قبل ذلك العيني الذي يصل إليه، فنحن لا نستطيع أن نستنتج من مجرد فكرة الوجود أنها مترادفة لفكرة العدم، ما لم نكن قد عرفنا من قبل أن الوجود هو وجود هذا الشيء أو ذاك .

ولقد حاول "سنتيس" أن يجد حلاً لهذا الاعتراض ، فذهب إلى أن الكلي العيني هو العيني الذي يشمل في جوفه الخاصة والنوع ، بحيث يمكن أن نستخرجهما من جوفه عن طريق الاستنباط المنطقي. لكن هذا الحل هو في الحقيقة افتراض يحتاج إلى البرهنة ، لأن المفهوم هنا هو كيف يمكن للمنطقي أن يستخرج من الكلي ما ليس موجوداً صراحة في جوفه. وعلى ذلك فقد فشل "هيكل" في أن يبين لنا أن المقولات العينية يمكن أن تخرج منطقياً من جوف المقولات المجرّدة^(٢).

(د) هناك مظهر غريب ، ينبثق عن المنهج الجدلي - كما يقول "برتراندرسل" هو ولع "هيكل" برقم ثلاثة . إذ يبدو أن كل شيء يخضع لهذا الرقم لمجرد أن قوام الجدل هو تلك الخطوات الثلاث ، الشيء و نقيضه والمركب. وهكذا فكلما احتاج شيء ما إلى تقسيم وجدنا "هيكل" يقسمه إلى ثلاثة . ففي العرض الذي قدمه للتاريخ ، مثلاً ، يميز العالم الشرقي ، ثم عالم اليونان والرومان ، وأخيراً عالم الألمان. أما الباقيون فلا يكاد يعمل لهم أي حساب . وبالطبع فإن هذا أمر مقبول إذا نظر إليه من زاوية التناسق والتماثل SYMMETRY ، وأما من حيث هو منهج للدراسة التاريخية فإنه لا يبدو مقنعاً على الإطلاق . وبالمثل نجد في "الموسوعة" تقسيماً ثلاثياً ، يناظر المراحل الثلاث للروح.

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٣٨٠ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٣٨١ .

فهناك أولاً الوجود في ذاته ، الذى ينبثق عنه المنطق . ثم ثم الروح . بمرحلة خروج عن ذاتها تكون خلالها في حالة تغاير ، وهى المرحلة التى تناقش في فلسفة الطبيعة . وأخيراً تكمل الروح رحلة الذهاب والإياب الجدلية وتعود إلى ذاتها ، وتناظر هذه المرحلة فلسفة الروح . وينظر "هيجل" إلى هذه العملية كلها على أنها مثلث جدلي ، ولكن هذا النوع من التنظير يجاق العقل السليم إلى حد أن أنصار "هيجل" أنفسهم لم يعودوا يحالبون الدفاع عنه ^(١) . (هـ) وإذا كان "هيجل" قد رد الوجود إلى المعرفة فإن "كيركجارد" كان أول من هاجم عقلانية عقلانية "هيجل" بصورة عنيفة تعد من أقوى المعالم التى فتحت الأبواب أمام الوجودية . وعقد "سارتر" موازنة دقيقة فعالة بين "كيركجارد" و"ماركس" وأكد أن ما يأخذه "كيركجارد" على "هيجل" ليس هو نقطة البداية وإنما يأخذ عليه رد الوجود إلى المعرفة ^(٢) .

(و) يستخدم "هيجل" الجدلي في استنباط المعاني الأولية بالنفي والإثبات والجمع بينهما . فالمعاني الأولية مشهورة من زمن طويل ، وقد حدثت محاولات كثيرة لاستنباطها وتعرف في فلسفة "أرسطو" بالوجود ولواحقه كما تعرف بالمقولات ولقد تناولها شراح "أرسطو" ومن هذا حذوهم بالشرح والتفصيل .

أما منهج الاستنباط الذى استخدمه "هيجل" تجده مبنياً على مبدأ يتضمنه قوله : (ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء) ومعناه أن الشيء القابل لأن يتعين بأشياء أخرى هو ملتقى هذه الأشياء ومجموعها فهو ناف لنفسه متناقض في ذاته .

وهو بهذا يجعل التناقض هو قانون العقل وليس - عدم التناقض - وهو مبدأ خاطئ لأن الواقع يدلنا على أن هذا الشيء له مفهوم في عقولنا لا يتضمن الأشياء التى قد تعينه وعندئذ يظهر أنه لا تناقض في العقل الذى يتصوره بالإضافة إلى التعينات الممكنة ، ولكن العكس هو الصحيح فيعلم العقل أن هذه التعينات لا تجتمع فيه من جهة واحدة فيدرك مبدأ عدم التناقض .

(١) انظر : حكمة الغرب . ج ٢ . ص ١٨٦، ١٨٧ .

(٢) انظر : هيجل . عند الفتح الديدى . ص ٧٠ .

إذن فمبدؤه القائل "ليس الوجود شيئاً لأنه قابل لأن يكون كل شيء" مبدأ خاطئ، ويجب تصحيحه هكذا : "إن الوجود قابل لأن يكون كل شيء لأمراً بل كلاً على حدة فالوجود شيء في كل موجود وبحسب هذا الوجود " . ومن هنا نفهم أنه من غير الصحيح أن نعقل الوجود وجوداً ولا وجوداً في وقت واحد ، والصحيح أن نعقله وجود كذا وكذا من الماهيات، فما ليس وجوداً من وجه هو وجود من وجه آخر ، ويقال هذا أيضاً على تطبيق منهجه على بقية المقولات .

وتصحيح مبدأ "هيجل" بالطريقة التي أوضحنا نجعلنا نفهم الصيرورة بطريقة ثلاثية مبدأ عدم التناقض ، فهي ليست اجتماع الأضداد أو التناقض بل الانتقال من ضد إلى ضد بحيث لا يجتمع ضدان ، وهذا عين مبدأ عدم التناقض . وهكذا يسلم لنا مبدأ عدم التناقض ويثبت أن المنهج الذي اصطنعه "هيجل" عاجز عن تفسير الإيجاد بقوة باطنة كما يريد على أساس أن اللامعین لا يقتضي بذاته تعيناً دون آخر لأنه لو اقتضى بذاته تعيناً دون آخر لترتب على ذلك أن يترجح أحد الممكنات بلا مرجح وهو باطل^(١) .

وبناء على هذا يمكن القول بأن المبدأ الذي اعتنقته الفلسفة الألمانية ، وبصفة خاصة "هيجل" وتابعه عليه الماركسيون وهو مبدأ التناقض في الأشياء وفي العقل ، مبدأ ساقط وأن مبدأ عدم التناقض في الوجود وفي العقل مبدأ صحيح.

فنظرية الجدل ساقطة من أساسها، وعليه فما يترتب على مبدأ التناقض باطل بطلان هذا المبدأ. وبهذا يتضح لنا عجز منهج "هيجل" الجدل عن تفسير الوجود واستنباط المعاني الأولية^(٢).

كما يؤكد هذا أن خاصية الجدل الرئيسية هي استكمال جميع الأشياء في وحدة . وهذا ما لم تستطع الأشياء الطبيعية أن تحققه أو تبلغه . فالطبيعة لا تدرك نفسها وإنما يدركها

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٢٧٧، ٢٨٧ .

(٢) انظر : الفكر المادي الحديث وموقف الإسلام منه . د/عمود عبد الحكيم عثمان . ص ٧٢، ٧١ . الدار الإسلامية

للنضاعة والنشر . ط ٢ . ١٩٨٤ .

الفكر . وهي بحكم كونها لا تخضع لإدراك نفسها تحتفظ بتلك الكثافة الخالصة أو البدائية النضة التي تجعل منها على الدوام نقيض الفكرة . تنتهي دائماً في هذا الوضع . ولهذا كنه تعجز الطبيعة عن إحداث الوحدة وعن خلق التكامل . ولا شيء ينفرد به الجسد مثل هذه الخاصية...خاصية خلق التكامل بين جميع الأشياء في وحدة .

ومعنى هذا : أن الجدل يحقق نصف الطريق فقط في الطبيعة ، لأن الطبيعة تعجز عن تحقيق الفكرة ولكنها تظل دوماً في نزوع طبيعي نحو الفكر،وهى لذلك تظل في مستوى التكرار والاسترجاع ولا تحقق التقدم ^(١) .

كما عبر "فيندل" عن هذا حين قال : إن المعنى الحقيقي للجدل الميجلى "غير واضح على الإطلاق" ولا يتضح كذلك ما إذا كانت هذه الطريقة في التفلسف جيدة أم رديئة . والواقع أن معنى الجدل الميجلى وقيمه الحقيقية غامض بشكل يثير حنق الباحث وضيقة ، حتى بالنسبة لأولئك الذين قضوا مدة طويلة في محاولة لدراسته دراسة متعاطفة ، والذين أمعنوا الفكر بطرق شتى في الشروح المختلفة التي ساقها لمنهج هذا . وإذا ما بدأ الباحث وهو يظن أن من السهل تحديد الجدل ، فإنه ينتهى في الغالب بالشك فيما إذا كان منهجاً على الإطلاق ، وفيما إذا كان من الممكن تقديم شرح عام له : وما إذا كان مجرد اسم يغطي كل الطرق التي يستخدمها "هيجل" ^(٢) .

ويؤكد هذا "ماركس" حينما سجل الفارق الكبير بينه وبين "هيجل" في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه "رأس المال" عندما قال : " لا يخالف منهجى الجدل المنهج الميجلى وحسب بل هو عكسه المباشر . فعند "هيجل" أن عملية حياة العقل البشرى وعملية التفكير التي يحولها تحت اسم "الفكرة" إلى موضوع مستقل هما صاحبتا الفاعلية في العالم الحقيقي . والعالم الحقيقي هو الصورة الخارجية والمظهرية للفكرة . والمثال عندى على العكس ليس شيئاً آخر سوى العالم المادى منعكساً على العقل البشرى و مترجماً إلى صور فكرية .

(١) انظر : فلسفة هيجل . عبد الفتاح الديدى . ص ٩٥،٩٤ .

(٢) انظر : المنهج الجدل عند هيجل . إمام عبد الفتاح إمام . ص ٣٧٧ .

"ولقد انتقدت الجانب المهم للجدل الهيكلى منذ ثلاثين سنة في وقت كان لا يزال "هيجل" فيه بدعة. غير أنني حين كنت أعد الكتاب الأول من رأس المال كان من أكبر المنع بالنسبة إلى المترددين والمتوقفين والسفهاء الذين يتحدثون ليوم كثيراً عن ألمانيا المتحضرة أن يتناولوا "هيجل" بنفس الطريقة التي عالج بها "موسى مندلسون" الشجاع "اسبينوزا" في عصر "لستنچ" كما لو كان "كلباً ميتاً". وعلى ذلك فقد اعترفت بنفسى على المكشوف تلميذاً لذلك الفكر المدهش. وزهوت هنا وهناك في فصل نظرية القيمة بطرائق تعبيرية مأخوذة عنه. غير أن الغموض الذي يعاينه الجدل في يد "هيجل" تحول بغير شك دون كونه أول من يمثل صورته العامة في الاشتغال بطريقة واعية مفهومة. ذلك أنه يقف عنده على رأسه، ولا بد من أن ينقلب على الجانب الصحيح مرة أخرى إذا ما اكتشفنا المحتوى العقلى داخل القوقعة الغامضة"^(١).

(ز) وإلى جانب ما سبق يذكر "كيريفسكى" أن "هيجل" يمثل في نظره المذهب العقلسى مثل "أرسطو"، ولذا يقارن بينهما فيقول: إن المبادئ التي نستخلصها من مؤلفات "أرسطو" - لا المبادئ التي يقتنع "هيجل" بها هي نفس المبادئ التي فرضها الشراح عليهم والتفكير الجدلى الذي يعزى اكتشافه إلى "هيجل" كان موجوداً قبل "أرسطو" نفسه عند "الإيليين"، حتى أننا حين نقرأ "برمنيدس" لـ "أفلاطون" إنما نشعر بأن تلميذ "برمنيدس" هو الذى يتكلم. وهذا معناه أن "هيجل" ليس أول من رأى في الجدل المهمة الرئيسية للفلسفة. ثم يرى "كيريفسكى" أن "هيجل" قد انتهى إلى نفس النتائج التي انتهى إليها "أرسطو" في فلسفته، مع أن "أرسطو" قد بدأ من نقطة أخرى غير التي بدأ منها "هيجل". ولهذا قال أرسطو: "لو بعث حياً في عصر "هيجل" لبنى مذهبه بالصورة نفسها التي بنى بها "هيجل"^(٢). وعلى هذا يمكن القول إن صوت العالم الغربى الجديد إنما هو صدى لصوت العالم القديم. وهكذا يتبين أن "كيريفسكى" حين يوجه نقده على "هيجل" و "أرسطو" الذى يخنفى من ورائه، إنما يوجه نقده إلى الفلسفة الغربية كلها^(٣).

(١) انظر: القضايا المعاصرة في الفلسفة. عبد الفتاح الديدى. ص ٧٣، ٧٢.

(٢) انظر: الفكر الفلسفى. د/ نازلى إسماعيل. ص ٣٦٨.

(٣) انظر: نفس المصدر. ص ٣٦٩.

وبناء على ماسبق يمكن القول أن الجدل الميجلي فشل في مهمته ، حيث كسان يغى انكشف عن حقيقة الوجود ، وتفسيره تفسيراً عقلياً بحيث يبدو كل شئ في مكانه المناسب وسط هذا النكن الخائل ، ولكن هيهات التوحيد بين الفكر والوجود ، لأن السير الجدلي للفكر لا يعنى أنه هو نفسه السير الجدلي للوجود . ومن ناحية أخرى فإن "هيجل" يذهب إلى القول بأن الجدل لا يتعامل قط مع الأشياء الجزئية ، وتلك بالطبع نتيجة مترتبة على القول بأن الجزئى لا يمكن التعبير عنه ، وأن الإحساس الذى لا يمكن التعبير عنه لا قيمة له ... الخ " .

ومعنى ذلك: أن الجدل الميجلي ينتقل من كلى إلى كلى آخر "وهى نفس الفكرة الأفلاطونية القديمة عن الجدل " (١) .

وعلى ذلك فـ " المنهج الجدلي عند "هيجل" ليس منهجاً بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة.

٢- نظرية التاريخ:

١- أن النزعة الميجلية التاريخية في تفسير الانتقال من القديم إلى الجديد فاشلة ، لأن التطور عند "هيجل" يبدأ من "وحدة أصلية بسيطة" مما دعا "ماوتس تونج" إلى مخالفته عندما قال : "أنه ليس في العالم شئ واحد يتطور دائماً بطريقة متكافئة " . وكان "هيجل" يتصور أن العملية التاريخية تعاود البدء دائماً من جديد ، على أن يكون "التعدد" مجرد "ظاهرة" تنحصر مهمتها في الكشف عن "ماهية" الوحدة الأصلية (٢) .

٢- لقد ذكر "هيجل" أن البرهان على القضية الأساسية التى يسوقها وهى "العقل يحكم التاريخ" ينتمى إلى مجال الفلسفة النظرية بصفة عامة والمنطق بصفة خاصة - فكيف يمكن في هذه الحالة أن يقول لنا أنها مستخلصة من دراسة لتاريخ العلم ، و أننا درسنا الوقائع التاريخية فسوف يتمثل التاريخ أمامنا بوصفه مساراً عقلياً ؟

(١) انظر : المنهج الحدى عند هيجل . إمام عبد الفتاح إمام . ص ٣٨٣ .

(٢) انظر : مقالات الفكر الفلسفى المعاصر . د/عبد الوهاب جعفر . ص ١٩٧ ، ١٩٨ .

٣- لقد كان واضحاً أن "هيجل" عرف الكثير من المسار الذي ينبغي أن يسلكه التاريخ قبل أن يعرف أية وقائع تاريخية على الإطلاق ؟ فمثلاً هو يعرف أن التاريخ ينبغي أن يكون تحقّقاً تدريجياً لحرية . ويعرف كذلك أن هذه العملية يجب أن تتم في أربع مراحل متميزة ، وإذا اقتضى الأمر ، فإنه يقدم براهين فلسفية لهذه القضايا ، لأنه يعلم منذ البداية أن التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية ^(١) .

٤- إذا كان "هيجل" يعدد منذ البداية أن التاريخ هو تقدم الوعي بالحرية ، فإن المراحل التي تمثلها لابد بالتالي أن تكون مراحل تدريجية في تقدم هذا الوعي ، وهذا يعني أن الشرق لا بد أن يكون ممثلاً لمرحلة دنيا عما تمثله الحضارة اليونانية ، لا لأن وقائع التاريخ تقول ذلك ، بل لأن سير الوعي يحتم ذلك .

٥- حينما يتحدث "هيجل" عن نظام الطبقات المغلفة في الهند ، فإنه يرى أن النظر إلى الامتيازات بين الطبقات على أنها طبيعية ، يجعل الرابطة في المجتمع عشوائية هوجاء ونشاطاً بارعاً عاجزاً عن أن ينشئ تاريخاً ، لأنه يؤدي إلى استبعاد عنصر الأخلاق . لكن السؤال الذي يلح على ذهن القارئ في الحال هو ألم يكن نظام الرق عند اليونان قائماً - بدوره - على امتيازات طبيعية ، من وجهة نظر "أفلاطون" و"أرسطو" ذاقها ... ؟ وهل أدى ذلك إلى اختفاء عنصر الأخلاق من الحياة اليونانية؟ ألا يعد التناقض نقطة ضعف في مفهوم "التاريخ" عند "هيجل" ، وفي تعليقه لطريقة ظهور التاريخ ، وللأمم التي يوجد لها تاريخ ؟.

٦- حينما يتحدث "هيجل" عن الهنود الحمر ، وعن الزنوج فإن أحاديثه تشير السخط والحنق وتمثل نظرة غير إنسانية على الإطلاق . والدليل على ذلك : (أ) أن معلوماته عن ضعف بنية الهنود الحمر كلها خطأ ، وربما قلنا أن السينما الأمريكية ذاقها - وهي التي دأبت على احتقارهم ، تصورهم بعكس ذلك ، ويكفي أنهم حاربوا الأوروبيين وهم عزل من السلاح .

(١) انظر : محاضرات في فلسفة التاريخ . هيجل . ترجمة : د / إمام عبد الفتاح إمام . ج ١ . ص ٤٦ . دار الثقافة للطباعة والنشر .

(ب) أن كلامه عن كل المنود وغبائهم لا أساس له من الصحة ، والأرجح ، أنه مستند من المصادر الأوروبية التي تبرر ما فعلته الحضارة الأوروبية في الحضارة التي كانت قائمة هناك فعلاً ، وفي سكان البلاد الأصليين .

(ج) توجد عنصرية أوروبية فظيعة في كلامه عن ضرورة مضي وقت طويل حتى ييسر فيهم الأوروبيون "الاستقلال" وغير ذلك من التعبيرات التي تثير الحقن .

(د) أن أحكامه عن الزنوج غير صحيحة (سهولة تقبلهم للروح الأوروبية... الخ) وحقيقة الأمر أن الزنوج كانوا أكثر خضوعاً ، على حين أن المنود الحمر قاموا إلى أن فنوا عن آخرهم . والأهم من ذلك تسليمه بأن من البديهي إحضار أيدي عامة زنجية ما دام المنود الحمر (في نظره) ضعفاء حتى يمكن استخدامهم في الأعمال التي ينبغي أن تتم في العالم الجديد !! إن نظرة "هيجل" في هذا الموضوع تصبح غير إنسانية على الإطلاق ، بل تقترب مما نسميه بتعبيرنا الحالي بالروح الاستعمارية^(١).

خلاصة :

إن فلسفة "هيجل" تلخص في ألها عبارة عن النمو الشاسع الخاص بالثالث الجسدي وذلك لأن "هيجل" يدرس المطلق أو الفكرة في الأوجه الثلاثة الخاصة بالمنهج الجدلي : الموضوع ، وتقيض الموضوع ، ومركب الموضوع .

والفكرة أولاً هي الفكرة الخالصة وأساس كل وجود طبيعي وروحي . وهي المعادلة للفكر الإلهي قبل خلق العالم في الفلسفات الروحية . ثم هي أيضاً الفكرة وقد أبرزت في الخارج وصدرت عن نفسها كي تعرض نفسها بوصفها الطبيعة في الزمان والمكان . ثم هي في النهاية الفكر وقد عاد إلى داخل نفسه بعد أن جرت عليه الغربة وصار من جديد فكراً حقيقياً أي فكراً واعياً بنفسه .

(١) انظر : المرجع السابق. ص ٤٧، ٤٨ .

وهكذا تنشأ الأقسام الثلاثة الكبرى في مذهب "هيجل": المنطق وفلسفة الطبيعة وفلسفة الفكر^(١). وهذه الأقسام الثلاثة لا تدرس إلا موضوعاً واحداً هو الفكرة الشاملة... *begriff* في مراحلها المختلفة أو العقل في صورته المتنوعة^(٢). لأن "هيجل" يأخذ الفكرة والعقل بمعنى واحد: العقل محضاً في المنطق، والعقل في حالة تخارج في فلسفة الطبيعة، والعقل حين يعود إلى نفسه في فلسفة الروح. فهي في القسم الأول تدرس الفكر الخالص في ذاته ولذاته أو النسيج الذي يتألف منه العقل الخالص. وفي القسم الثاني تدرس الفكر حين ينتقل إلى الآخر، أي نقيضه، أحيان يخرج من عالمه الخاص إلى عالم آخر غير ذاته من الفكر الخالص إلى المادة الصلبة. وفي القسم الثالث تدرس هذا الفكر نفسه حين يعود من الآخر إلى ذاته، من المادة إلى الروح، أي إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية الطبيعة. وفي فلسفة الروح يعود العقل إلى نفسه ولكنه لا يعود مجرداً فعلياً في العالم. ومعنى ذلك أن هذه المرحلة الثالثة تجمع بين المرحلتين السابقتين في مركب واحد، فالإنسان، من ناحية جزء من الطبيعة فهو حيوان، وهو وجود مادي خارجي يخضع لسيطرة قوانين الطبيعة، وهو من ناحية أخرى وجود روحي أو كائن حي عاقل له عالم روحي واسع^(٣).

وعلى ذلك يمكن القول بأن العقل عند "هيجل" قد خضع لدراسة مجردة في المنطق بينما خضع في فلسفة الطبيعة للدراسة من حيث تحققه في الكون، وخضع في فلسفة الروح للدراسة من حيث تحققه عن طريق الفكر والحيوية الإنسانية^(٤). والعلم والدين عند "هيجل" هما عبارة عن "حالات" ضرورية وتتابعاً منطقياً لنمو العقل. فالعلم هو المعرفة بالأشياء من حيث إنها خارجة بعضها عن بعضها الآخر أي في حالة خلوها من الضمير والحرية.

(١) انظر: هيجل. عبد الفتاح الديدي. ص ٤٢، ٤٣.

(٢) انظر: موسوعة العلوم الفلسفية. هيجل. ص ٧٦.

(٣) انظر: نفس المصدر. ص ٧٦، ٧٧.

(٤) انظر: هيجل عبد الفتاح الديدي. ص ٤٣.

هذا العلم ليس فيه من الدين أى شئ ، بل يظل غريباً عن الدين . ولكن ليس العلم عند "هيجل" الذى يتبع التطور الباطن الضرورى للمثال ، إلا حالة فى تقدم الوجود . فالعلم يتجه نحو درجة أعلى من المعرفة والوعى . ويسير الفكر منطقياً فى الطريق الذى شقه العلم حتى ينتهى إلى الدين والفلسفة . فكل إيمان يصبو إلى أن يكون معقولاً وكل ما فى العلم ليس إلا اعتقاداً أعمى بمادة معينة ، يصبح فى الفن والدين والفلسفة تعبيراً عن مبدأ الأشياء وانفعلاً بها ومعرفة لها . هذا الدين يقف من العلم الذى يسجل آثار العقل موقف السحب فى السماء من الماء الذى يخصب الأرض .

وباختصار تقوم فلسفة "هيجل" فى آخر الأمر على اعتبار أن الله يصبح عاقلاً ومعقولاً لذاته، عاقلاً فى العالم ومعقولاً به ، وأن نصبح نحن أنفسنا دعامة هذا الإدراك الأعلى وحقيقته^(١) .

هيجل والفلسفات السابقة

إذا كانت الفلسفة عند "هيجل" كل متصل تدفعه ضرورة داخلية : "فكل فلسفة كانت ولا تزال ضرورة ، وبالتالي فليس منها ما اختفى وزال ، وإنما تجدها عنا صر إيجابية فى كل واحد ... وآخر فلسفة هى نتيجة لجميع الفلسفات السابقة ...". وإذا كانت فلسفة "هيجل" "ثمرة" لتاريخ الفلسفة ، فهى تحمل فى جوفها مبادئ الفلسفات السابقة كلها .

وفيما يلى أعرض بعض هذه المبادئ حتى يتضح لنا ما بين "هيجل" وبين غيره من المفكرين السابقين عليه :

أولاً : هيجل والفلسفة اليونانية :

لقد كان "هيجل" معجباً بحياة اليونان وفلسفتهم وآدابهم وعقائدهم ، إعجاباً كبيراً ، حتى أنه فى شبابه كاد يرتد عن المسيحية إلى وثنية اليونان .. ومع أنه كان فى ذلك مسافراً لعصره وما ساد من نزعة رومانتيكية مجدت اليونان وتحملت لهم إلا أنه لم يتخلى طول

(١) انظر : العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة . تأليف : إميل بوترو . ص ٢٥ .

حياته عن تقديره لليونان وإعجابه . ولذا يقول : " إن اسم اليونان يشير النشوة في قلوب الشغفين من أهل أوروبا ولا سيما نحن الألمان " (١).

١- بين هيغل وهيراقليطس :

لقد تأثر " هيغل " بعدة أفكار لدى "هيراقليطس" اليوناني وأهمها :
الصيرورة ، والصراع بين الأضداد ، الواحد الذي يتضمن كل شيء ، والقانون الأزلي...
وإليك ذكر ذلك :

١- لقد استغل "هيغل" فكرة الصيرورة عند "هيراقليطس" استغلالاً تاماً وقد تمثل هذا في ثورته على المنطق الاستاتيكي القديم ، وفي وضعه لمنطق حركي يعتبر الوجود مجلياً للحركة الدائمة وللغير المستمر والذي يبنى في حقيقته على الانتقال من الوجود إلى اللاوجود .
وحيث أن الفكرة تؤدي إلى نقيضها ثم تتحد الفكرة والنقيض في فكرة أشمل ، وهذه الفكرة الجديدة توصلنا إلى نقيضها ثم إلى فكرة أكثر شمولاً... وهكذا حتى ينتهي بنا الجدل إلى المطلق. هذا الجدل الذي يقوم على فكرة الأضداد. ويرى "هيغل" أن هذه الحركة الانتقالية من الشيء إلى ضده هي التي تعطي لنا معنى الصيرورة ، وهو يشير إلى مفهوم الصيرورة بصفة أولية حينما يحلل معنى فكرة الوجود واللاوجود ويثبت أنهما فكرتان فارغتان ثم ينتهي إلى القول بأن الانتقال من الواحدة إلى الأخرى هو الذي نسميه بالصيرورة .

وهنا نلاحظ كيفية جديدة دقيقة بارعة اكتشفها "هيغل" في مفهوم الصيرورة عند "هيراقليطس". وذلك لأن "هيراقليطس" كان يريد أن يميز هذه الحركة الدائمة أي ذلك الفعل الدائم عن تأثير الأشياء المتحركة ، أي أنه لم يكن يتكلم عن أشياء تنطبق عليها مقولة الحركة بل هو يتكلم عن حركة دائمة تصنع الأشياء وتخلقها، أي أنه كان يريد إثبات الفعل الخلاق للصيرورة في ذاتها . ولكي يؤكد "هيغل" هذا المعنى نراه يعطي لنا مثلاً للصيرورة ينتفي منه أي معنى للشئئية أو أي مدلول فكري .

وهذا المثال هو مثال الوجود واللاوجود فهما في نظره فكرتان لا محتوى لهما أي أنهما لا يمكن أن ينطويا على أي مدلول شئ أو فكري . وبذلك تصبح الصيرورة التي تغير عن

(١) انظر : الشرح الجدل عند هيغل . إمام عبد الفتاح إمام . ص ٥١٥ .

الانتقال من الوجود إلى اللاوجود فعلاً فريداً غير مرتبط بالموضوعات أو الأشياء أى أنه غير خاضع لها بل هى التى تخضع وتتكون بينها بواسطته^(١).

٢- إذا كان "هيراقليطس" قد تكلم عن الصراع بين الأضداد polemo وأشار إلى أن هذا التضاد وذلك الصراع إنما يذوب في الكل الواحد في سياق المادية التى هى أساس المذهب عند "هيراقليطس" فإننا نجد الديالكتيك الهيجلى يعتبر الفكر قوام الحقيقة وتبدو الحقيقة كوحدة عضوية تظهر أجزاؤها منفصلة ولكنها في الحقيقة تكون مترابطة بحيث يبدو الكل مثلاً في كل جزء . وهذه الحقيقة المترابطة أو الوحدة العضوية الفكرية هى وحدة أضداد كما تظهر لنا في مجرى الحياة العادية وكما يتوهمها العقل العادى الذى يرى التناقض بين أجزاء الكل الواحد مع أن النظرة الشاملة الكلية تعطى لنا كلاً ينتفى معه كى تناقض . وقد بين "هيجل" كيف ينتهى هذا التضاد والصراع بين الأضداد إلى وحدة شاملة وذلك عن طريق أسلوبه الثلاثى الأطراف فإننا نجد الشئ وضده يتحدان ثم يظهر مركب منهما وهو شئ آخر جديد لا يلبث أن يظهر ضد له حتى نصل إلى الحقيقة المطلقة أو المطلق وهو يمثل تمام الانسحاب بين الأضداد.

والواقع أن "هيجل" يتفق مع "هيراقليطس" في فكرته عن الصراع بين الأضداد . أى بين الوجود واللاوجود وكذلك في قوله باتحادهما ولكن يختلف عنه في الطرف الثالث للعملية الجدلية وهو المركب من الشئ وضده ، ويظهر أن هذا المركب لا يمكن أن يعتبر من إنتاج الفكر وحده ، بل لا بد من التعويل على التجربة في ضياعه ووضع ، ويمكن التجاوز عن هذا النقد إذا وضعنا هذه الجزئيات في نطاق فلسفة "هيجل" بأكملها حيث أننا نجد الفكر هو الحقيقة فكل ما هو واقعى هو فكرى وكل ما هو فكرى فهو واقعى كما يقول "هيجل"^(٢).

٣- لقد كان "هيجل" يعتبر منهجه الجدلى امتداداً وتطويراً للجدل القديم ، بل إن كلمة "الجدل" dialektik نفسها مشتقة من الكلمة اليونانية التى تعنى الحوار أو المناقشة .

(١) انظر: هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفى . د / على سامى النشار وآخرون . ص ٣٦٩ ، ٣٦٥ .

دار المعارف . الطبعة الأولى . ١٩٦٩م .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٣٦٦ .

وأنه اعتقد "هيجل" أن الفكر يسير دائماً على هذا الشوال : فهو يبدأ بقضية موحدة يعارضها في احوال نقيضها ثم تظهر فكرة أوسع تجمع بينهما في مركب واحد ، غير أن هذا يؤثر بدوره نقيضاً جديداً ، وتكرر العملية ذاتها من جديد... ويسرى "توكس" : أن هيجل أخذ فكرة الجدول عن كل من فلاسفة اليونان وكانط...^(١).

وهذا المنهج الجدلي عند "هيجل" تأثر بفلسفة "هيراقليطس" ، حيث اعترف "هيجل" بهذا صراحة فيقول : " لن نجد عبارة قالها "هيراقليطس" إلا واحتضنتها في منطقتي " ولعل هذا ما دعا "ول ديورانت" إلى القول بأن "هيراقليطس هو " هيجل اليونان" فقد بلغ إعجاب "هيجل" بـ "هيراقليطس" حداً جعله يدافع عنه في قوة وحماسة يقول : "جمع "شيلر ملخر" الشذرات المتبقية من فلسفة "هيراقليطس" بطريقة خاصة " ، وعزلها باسم "هيراقليطس الأفسوس المظلم كما تعرضه علينا شذرات من أعماله وشهادة الأقدمين " ^(٢).

(٤) إذا كان "هيراقليطس" يتكلم عن الواحد الذي يتضمن كل شيء ويصدر عنه كل شيء ويعود إليه كل شيء ، بدأ "هيجل" يستعير هذه الفكرة : فالمطلق عنده روح حية شاملة تنبثق منه الأشياء الجزئية ، وقوامه صيرورة مطلقة . وهذا المطلق كان فكرة خالصة أزلية هبطت إلى الطبيعة حيث تحول إلى لا شعور ، ثم عاد فاستيقظ في الإنسان وهو يحقق نفسه فيما ينشأ في العالم من نظم اجتماعية ودين وعلم يزداد بهذا كله ثراءً واكتمالاً ثم لا يلبث أن يعود إلى نفسه مرة ثانية . ولا شك أن ربط فكرة المطلق بالإنسان إنما تعني أن المطلق عند "هيجل" تكوين أبستمولوجي على الرغم من أنه يصير على تشخصه لكي ينتهي إلى القول بموضوعية الديالكتيك الذي يفضي بنا إليه . والواقع أنه مهما أجهد "هيجل" نفسه في التدليل على موضوعية بنائه الفلسفي ، فإنه لن يصل أبداً إلى نسق الموضوعية الذي يجده عند "هيراقليطس" ، فهو قد ربط بين الواحد والمادة وأفرغ الواحد من كل محتوى "أبستمولوجي" الأمر الذي يقترب كثيراً من الموضوعية . وهذه سمة فريدة

(١) انظر : المنهج الجدلي عن هيجل . إمام عبد الفتاح إمام . ص ٥١ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٥٧ .

في مذهب "هيراقليطس" لا نكاد نجد لها بعد ذلك إلا عند "كارل ماركس" فيما يسميه بالنادية الجدلية .

(٥) إذا كانت مثالية "هيجل" المُنطق لا تعرف بالوجود المادى الكثيف من حيث أنه يؤكد في النهاية أن الوجود الحق إنما يتمثل في الفكرة المطلقة ، نجد من ناحية أخرى أن "هيراقليطس" يقيم الوجود على أساس المادة فيرجع العناصر كلها إلى النار . ومن ثم فعلى الرغم من قيام المذهبين على أساس فكرة الصيرورة إلا أنهما يختلفان في النظر إلى الوجود وفيما تسفر عنه الصيرورة من موجودات عقلية عند "هيجل" ومادية عند "هيراقليطس" (١).

(٦) لقد تكلم "هيراقليطس" عن القانون الأزلى Logos وهو الخلق الذى حال بين مذهب "هيراقليطس" والوقوع في دوامة الشك السوفسطائية . ونجد صورة لهذا القانون عند "هيجل" في تلك التنظيمات الداخلية التى تنطوى عليها الفكرة المُنطق ، وكذلك في الحركة الثلاثية المنتظمة للديالكتيك الهيجلى (٢).

وبناء على ما سبق : نجد أن فلسفة "هيجل" فلسفة تغير ، شأنها شأن تفكير "هيراقليطس" والذى كان "هيجل" شديد الإعجاب به . ومع ذلك فيبين الإثنين فوارق هامة (٣) . وعلى هذا فموقف "هيجل" يعد صورة مثالية حديثة لمذهب "هيراقليطس" المادى القديم.

٢- بين هيجل وأفلاطون :

يوجد لدى "أفلاطون" عدة أفكار أثرت في "هيجل" أهمها مايلي :

١- اهتمام "أفلاطون" بالكليات واعتباره الكلى أو الفكر هو الأساس الحقيقى وراء هذا العالم : "فلو أننا أمعنا النظر قليلاً في الكثير من المحاورات الأفلاطونية التى تنتهى بلا نتيجة إيجابية ، لوجدنا أن هدف هذه المحاورات هو أن تبين لنا أن الموجود المباشر أى الأشياء الكثيرة التى تظهر لنا-ليست بذاتها حقيقة بالمعنى الموضعى ، وسبب ذلك أنها تتغير وماهيتها تتحد بعلاقتها بالأشياء الأخرى ولا تتحد من خلال ذاتها، ومن ثم فإن علينا أن ننشد حقيقة هذه الأشياء الجزئية الحسية في الكلى، أو ما أطلق عليه "أفلاطون" اسم : المثال..." .

(١) انظر : هيراقليطس فيلسوف التغير وأثره في الفكر الفلسفى . د/ على سامى النشار وآخرون . ص ٣٦٦.

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٣٦٦، ٣٦٧.

(٣) انظر : عصر الأيدولوجية . هنرى د . أيكس . ص ٩١ .

ومما تجدر الإشارة إليه أن هذه المثل حقائق موضوعية مستقنة عنا فهي لها وجود مستقل منفصل في عالم فرق الزمان والمكان . و "هيكل" أيضاً ينظر إلى المقولات على أنها حقائق موضوعية ، وإن كان يضعها في صميم العالم ويعتبرها : "قلب الأشياء ومركزها" .

٢ - إن " أفلاطون" يفرق أولاً بين المعرفة الحسية والمعرفة العقلية ثم يقسم ثانياً العقل إلى نوعين هما : " قوة الفهم " و " العقل الخاص " . ثم ظهرت هذه القسمة من جديد عند "كانط" بشكل أوضح وأخذها "هيكل" وأعجب بها وصاغها في صورة جديدة ثلاثية نظرت الفلسفة بصفة عامة ومنهج الجدلي بصفة خاصة ^(١) .

٣ - يذهب " أفلاطون " إلى أن للجدل طريقين هما: " الجدل المساعد ، والجدل المهابط . فالإنسان يلاحظ الجزئيات ثم يرتفع منها إلى الطبيعة العقلية العامة التي تربط بينهما ، أي أنه يرتفع من خلال الكثرة الحسية إلى الوحدة العقلية التي تشملها وتفسرها ، ومن هذه الوحدة العقلية إلى معقولات أعلى منها مرتبة . وهكذا يستمر ارتفاعه من الأفراد إلى الأنواع إلى الأجناس حتى يصل في النهاية إلى جنس الأجناس إلى فكرة هي أعم الأفكار جميعها وأكثرها حقيقة وأعلاها مقاماً ، وهذه الفكرة ليست إلا مثال الخير . ورؤية الخير هي رؤية مباشرة وحس عقلي ، وبغير حدوث هذه الرؤية والوصول إلى المبدأ الأعلى لكل الموجودات يظل العقل في تشتت ، لأن معرفة الخير هي هدف كل العلوم الجزئية التي تفتقر دائماً إلى النظرة الكلية أو النظرة الفلسفية ، ولكن هذه العملية نفسها لا بد أن تكمل بعملية أخرى يهبط فيها الإنسان من الأجناس العالية إلى الأنواع التي تندرج تحتها ثم إلى الأفراد التي يشملها كل نوع: "...وله أن يسير في هذا الخبوط على منهج التحليل أو باستخدام القسمة الثنائية المستتيرة بجدس المثل..." ^(٢) .

هذا الجدل الأفلاطوني لا يتعامل مع المحسوسات أو الأشياء الجزئية ولكنه ينتقل بين كليات فحسب . فهو على حد تعبير " أفلاطون " : " المنهج الذي به ترتفع النفس من

(١) انظر : المنهج الجدلي عند هيكل . إمام عبد الفتاح إمام . ص ٧١ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ٧٠ .

المحسوس إلى المعقول دون أن تستخدم شيئاً محسوساً ، وإنما بالانتقال من فكرة إلى فكرة بواسطة فكرة " .

فيمس الجدول مجرد ارتفاع من المحسوسات إلى المعنويات ولكنه عملية عقلية خاصة بمرحلة المثل فقط ، وهو يرادف لفظ المنطق تقريباً لأنه يقوم على تقسيم التصورات إلى أجناس وأنواع . فالفيلسوف يبدأ من حيث ينتهى عالم الرياضة ويصعد إلى المبدأ الأول للكون ، وهو في ذلك يرتفع من المثل إلى المثل ويستقر في عالم المثل . فالجدول ضرب من المعرفة يسمى فوق الفروض ليبلغ مبدأ الكل حتى إذا تعلق به نزل منه بخطوات متدرجة بغير معونة أى محسوس من المثل وفي المثل حتى ينتهى بالمثل ؛ وتلك هي الحال عند "هيجل" أيضاً فالجدول عنده لا يسير إلا بين كليات خاصة ولا يتعلق بالجزئيات المحسوسة ^(١) .

هذا من ناحية ومن ناحية أخرى إذا كان كل منهج جدلي يعتمد أصلاً على فكرة الأضداد ولا يوجد جدل بدون الأضداد . فإن الجدول عند "هيجل" يختلف عن الجدول الأفلاطوني ، وذلك لأن الجدول الأفلاطوني ينتهى إلى الخروج من دائرة الأضداد إلى المثل بينما الجدول الهيجلي يدعو إلى التأليف بين الأضداد ^(٢) . لقد درس "أفلاطون" الكثير من المقولات كالوجود واللاوجود ، والواحد والكثير ، والكل والأجزاء والمتناهي واللامتناهي ... الخ وهي كلها أفكار خالصة درسها "أفلاطون" من وجهة نظر منطقية شاملة ... حيث يعتبرها المنهج الحقيقي للفلسفة ، والطريق الصحيح لمعرفة الحقيقة والمقياس الذي يفرق بين الفلاسفة والسوفسطائيين .. فهو قد درس هذه المقولات على أنها أزواج من الأضداد ليقف أولاً على علاقاتها بعضها ببعض ، وليعرف ثانياً كيف تشارك هذه المثل في الأشياء الجزئية المحسوسة . وهنا نجد شيئاً هاماً هو أن الأشياء "تشارك" في هذه المثل كلها ، وبالتالي فالموجود الجزئى سوف يشارك في مثاليين

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٧٢٠٧١ .

(٢) انظر : مسائل فلسفية . د/ زكى نجيب محمود . ص ١١٤ .

متناقضين: كالوجود واللاوجود أو الواحد والكثير... وهكذا. وهذه المشاركة كان لها مغزاها العميق في تصور "هيجل" للحدث^(١).

لقد كان "هيجل" معجباً بربط "أفلاطون" بين الفلسفة والحكم حين يقول على لسان "سقراط": لا بد أن نقول - بالغا ما بلغت موجة السخط ضدنا - إن المدن لن تخلص من هذه الشرور ولن يخلص منها كذلك الجنس البشري كله حتى يتلاقى الفلاسفة والملوك أو يكتسب ملوك هذا العالم وأمرأؤه روح الفلسفة وقوتها مع عظمة السياسة وحكمتها لن يخلص العالم من شروره إلا إذا وقفت هاتان الطبقتان إحداهما إلى جانب الأخرى وعندئذ فقط يمكن لدولتنا هذه أن تعيش وتشهد ضوء النهار...". ويقول "هيجل" معتقاً على هذه الفقرة: واضح أن "أفلاطون" هنا يقرر ضرورة وحدة الفلسفة مع الحكم فالفكر في التاريخ باعتباره القوة المطلقة لا بد يقيناً أن يتحقق. وبعبارة أخرى لا بد لله أن يحكم العالم، فـ "هيجل" هنا يرى أن الفلسفة السياسية عند "أفلاطون" تؤيد فلسفته التي ترى أن الفكر الخالص لا بد أن يتحقق في العالم ويتجلى في التاريخ البشري^(٢).

٣- بين "هيجل" و "أرسطو":

لقد تأثر "هيجل" بعدة أفكار لدى "أرسطو" وأهمها: فكرة المادة والصورة، والقوة والفعل، والتطور، والمطلق أو الله.

ورغم هذا التأثير إلا أنه اختلف معه في الموقف من المنطق:

- ١- يذهب "أرسطو" إلى أن الأشياء تتألف من مادة وصورة. والمادة هي الحامل غير المتعين للأشياء، أما الصورة فهي تقابل المثال عند "أفلاطون" فهي الكلى الحقيقي إلا أن "أرسطو" رفض أن تكون لهذه الصور أو المثل أو الكليات وجود خاص في عالم المستقبل، فذهب إلى أنها توجد في الأشياء وحدها. وعلى ذلك فليس

(١) انظر: الشرح الجدلي عند هيجل. إمام عبد الفتاح إمام. ص ٧٢.

(٢) انظر: نفس المصدر. ص ٧٣، ٧٤.

للمادة أو الصورة وجود مستقل لأن ما يوجد فعلاً هو اتحاد المادة والصورة وهو الاتحاد الذي يكون الجزئي^(١).

وهذا بعينه هو ما ذهب إليه "هيجل" حيث اعتبر الصورة تشمل كل المادة، وإنشادة تشمل كل الصورة، لأن المادة هي الفراغ الذي يتحد مع نفسه في هوية واحدة، إنها الانعكاس في الذات الخاص بالشئ. والصورة من ناحية أخرى هي الانعكاس في الآخر الخاص بالشئ. ولكن الانعكاس في الآخر يمكن أن يتغير بالتبادل مع الانعكاس في الذات. وعلى ذلك فالصورة باعتبارها انعكاساً في الآخر هي في نفس الوقت انعكاس في الذات: أعني هي المادة والمادة باعتبارها انعكاساً في الذات هي في الوقت نفسه انعكاس في الآخر أعني هي الصورة. وعلى ذلك فالصورة هي الشئ كله لأنها تشمل المادة، والمادة هي الشئ كله لأنها تشمل الصورة^(٢). وعلى هذا فـ "هيجل" يلغى الفصل بين المادة والصورة فتصبح المادة والصورة عنده شيئاً واحداً^(٣).

٢- يرى "أرسطو" أن المادة هي القوة أو الإمكان وأن الصورة هي الفعل أو تحقيق هذه القوة. والمادة في ذاتها لا شكل لها على الإطلاق فهي منفعة متقبلة، إنها الحامل اللاتعين للأشياء لكنها يمكن أن تتشكل إلى شئ ما وهي في ذلك تعتمد على الكلي أو على الصورة التي تشكلها، فإذا جمعنا بين المادة والكليات كان لدينا شئ ما ومن ثم فالمادة ليست شيئاً بالفعل ولكنها كل شئ بالقوة إنها إمكانية الأشياء جميعاً وهي تصبح بالفعل شيئاً إذا ما حصلت على الصورة. فالصورة هي الفعل، والمادة هي القوة^(٤). وتفرقة "أرسطو" بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل، هو ما ذهب إليه "هيجل" في التفرقة بين ما هو في ذاته وما هو لذاته. حيث يرى "هيجل" أن كل شئ من الأشياء له جانبان: جانب لا تتعلق به معرفتنا وهو الشئ في ذاته

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٧٤.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ٢٣٤.

(٣) انظر: هيجل. عبد الفتاح الديدي. ص ٥٠.

(٤) انظر: المنهج الجدلي عند هيجل. إمام عبد الفتاح إمام. ص ٧٥.

وجانب آخر يكون موضوعاً للمعرفة والإدراك وهو الشيء لذاته . وتمثل هذه التفرقة لدى " هيغل " الصيرورة المستمرة للشيء من حيث تصوره وتعريفه وتحديد خصائصه . فهي تمثل العبور من مرحلة معرفية إلى مرحلة معرفية أخرى بوصفه انتقالاً من الشيء في ذاته إلى الشيء لذاته ^(١) .

فهذا الانقسام بين المرحلتين يشبه تفرقة " أرسطو " بين الوجود بالقوة والوجود بالفعل وهو انقسام متدرج لدى " هيغل " وليس حاسماً بصورة الانتقال القاطع من الوجود بالقوة إلى الوجود الحقيقي بالفعل عند " أرسطو " ^(٢) . ولقد كان " هيغل " معجباً بفكرة " القوة والفعل " لدى " أرسطو " ، ولذا وصفها بقوله : إن أروع ما عند " أرسطو " هو توحيد بين القوة والفعل . وقد ظهرت هذه الفكرة من جديد في الجدل الهيجلي تحت اسم الضمني والصريح ، أو " ما هو في ذاته " و " ما هو لذاته " .

٣- إن مذهب " هيغل " ومذهب " أرسطو " يتفان تماماً من حيث إن كلاهما مذهب من مذاهب التطور ، وذلك لأن كلاهما مبني على تصور واحد لطبيعة التطور ، هو أن التطور لا يعني انبثاق شيء جديد كل الجدة ، بل يرى " أرسطو " أنه انتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل ، ويرى " هيغل " أنه انتقال من الضمني إلى العلني ^(٣) .

٤- لقد وصف " أرسطو " المطلق أو الله بأنه صورة خالصة تخلو تماماً من المادة ، لأن احتواءه على مادة يعني افتقاره إلى صورة وبالتالي وجود بالقوة يترع إلى الفعل ، فلا بد أن يتصف " الله " بأنه صورة خالصة وفعل خالص لا يوجد به شيء من القوة ويترتب على ذلك أيضاً ألا ينقسم ولا يتعدد . ولكن إذا كان " الله " فعلاً خالصاً ، فإن معنى ذلك : " أنه لا يعني الحركة وإنما يعني نشاطاً عقلياً لا يتطلب مادة فهو ليس سوى تعقل . ولكنه لو تعقل شيئاً لا نفعل بهذا الشيء فأصابه النقص فهو لا يعقل سوى ذاته لأنه متحد بذاته وهو بناءً على ذلك عقل وعقل ومعقول في آن واحد . ومعنى ذلك أن المطلق عند

(١) انظر : فلسفة هيغل . عبد الفتاح الديدي . ص ٩٧ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٩٧ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٧٥ ، ٧٧ .

"أرسطو" هو فكر الفكر" أو صورة الصورة فهو لا يفكر في المادة وإنما يفكر في الفكر وحده ، وهو نفسه الفكر موضوع التفكير هو الفكر ذاته ، فهو إذن يفكر في نفسه فقط. وعنى ذلك فـ " الله هو الوعى الذاتى ". والمصل عند "هيجل" هو أيضاً الوعى الذاتى أو فكر الفكر وهو سلسلة المقولات التى تكون الصورة والمضمون فى وقت واحد . ومن هنا قال "هيجل": إن المنطق لا يعنى بالصور وحدها وإنما هو يدرس كذلك الصور والمضمون فى وقت واحد ، والصورة هى الفكر ، والمضمون هو الفكر أيضاً أى أنه يدرس الفكر الخالص أو فكر الفكر كما ذهب "أرسطو"^(١).

د- ومع أن "هيجل" تأثر بالأفكار السابقة لدى "أرسطو" إلا أنه اختلف معه فى الموقف من المنطق . حيث ذهب "أرسطو" إلى جعل المنطق علماً مستقلاً متميزاً عن أى علم آخر ويسبقها جميعاً بمعنى أنه "أورجانون" للبحث المثمر فى أى علم آخر ، بينما لا يعطى "هيجل" هذا التميز للمنطق وإنما يذويه فى متناهيته^(٢).

ومما يؤكد أثر "أرسطو" على "هيجل" ما ذهب إليه المفكر الروسى "كيرفسكى" حيث عقد مقارنة بينهما ، وذهب إلى أن "هيجل" يمثل فى نظره المذهب العقلى مثل "أرسطو" ولذا اعتقد أن هناك قرابة قوية بينهما . ثم يرى أن "هيجل" قد انتهى إلى نفس النتائج التى انتهى إليها "أرسطو" فى فلسفته ، مع أن "أرسطو" قد بدأ من نقطة أخرى غير التى بدأ منها "هيجل". ولهذا قال أن "أرسطو" لو بعث حياً فى عصر "هيجل" لبنى مذهبه بالصورة نفسها التى بنى بها هيجل^(٣).

وعلى هذا يمكن القول إن صوت العالم الغربى الجديد إنما هو صدى لصوت العالم القديم .

ثانياً: هيجل والفلسفة الحديثة :

١- بين هيجل وديكارت :

يمكن إجمال المقارنة بين "هيجل" و"ديكارت" فى النقاط التالية :

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٧٧ .

(٢) انظر : نظرية المعرفة عند مفكرى الإسلام وفلاسفة الغرب المعاصرين . د/عمود زبدان . ص ٩٦ . دار النهضة

العربية - بيروت . ط ١ . ١٩٨٩ .

(٣) انظر : الفكر الفلسفى . د/ نازلى اسماعيل . ص ٣٦٨ .

١- إن الفلسفة عند كلاً من "ديكارت" و "هيجل" فلسفة عقلية ، يلتقيان عند أسلم واحد هو الفكر ، إلا أن "ديكارت" يطلق بالفكر إلى آفاق بعيدة ، حيث لا توجد عنده حقيقة أشد إشراقاً من الفكر ، وهذا واضح في اليقين الأول عنده وهو : "أنا أفكر إذن فأنا موجود" . ولكن هذه "الأنا" الموجودة عند "ديكارت" لا توجد عند "هيجل" فهي تشبه العدم ، لعدم تحديدها ، ولا يوجد لها خصائص أو سمات في الفكر البحث المنعزل ، والمادة البحتة المنعزلة كلاهما عدم . ويمكن أن تشبه الفكر بـ "الأنا" والمادة بـ "أنا" ، ولا بد لذين النقيضين من تأليف يجمع بينهما على طريقة "هيجل" الجدلية ، هذا التأليف هو الوعي . فالفكر عنده هو الوجود والوجود هو الفكر ولا سبيل إلى الفصل بينهما . إن الفكر عند "هيجل" مبثوث في ثنايا وجودنا . هذا الفكر هو كياننا وهو وعينا بالعالم من حيث أن العالم واقع لا يختلف عن الفكر^(١).

٢- إن فلسفة "ديكارت" هي فلسفة اليقين ، بينما فلسفة "هيجل" هي فلسفة الحركة الجدلية ، لأن الجدل هو العمود الفقري لها . أما فلسفة "ديكارت" لا تهتم بالجدل إلا في لحظة قصيرة حين يمارس "ديكارت" الشك المنهجي حتى إذا وصل بالكوجيتو إلى اليقين الأول طاب نفساً وتسلسل من يقين إلى يقين^(٢).

٣- بينما ينتهي "ديكارت" إلى القول بشئانية العقل والمادة ، ولم يهتم بالتجربة واعتبر العقل هو الذي يجمع اليقنيات التي بلغت من الوضوح والتميز أقصى حد . فإن وظيفة العقل عند "هيجل" تختلف عما كانت عليه عند "ديكارت" ثم "كانط" بعد ذلك الذي اعتبر العقل هو الذي يشرع للتجربة بمقولات أولية عامة كلية مطلقة ضرورية ، وذلك لأن "هيجل" يقترب من النظرة البيولوجية التطورية ، التي تتمثل الطاقة البشرية طاقة تطورية مستمدة من المادة . ومن ثم فلا يوجد عنده تعارض في الطبيعة بين المادة والعقل . والاختلاف بينهما في الرتبة ، فالعقل أسمى رتبة من المادة .

(١) انظر : المعرفة . د/محمد فتحي الشبيطي . ص ١٤٢ ، ١٤٧ . دار الثقافة للطباعة والنشر . سنة ١٩٨١ . ط ٥ .

(٢) انظر : المعرفة . د/محمد فتحي الشبيطي . ص ١٤١ .

وعلى هذا تنتفى عند "هيجل" ثنائية الفكر والواقع ، وهى الثنائية التى نجدها عند كل من "ديكارت" و "كانط" ^(١).

٢- بين "هيجل" و "أسينوزا" :

إن أظهر شئ فى فلسفة "هيجل" هو تأثير "أسينوزا" على تفكيره . وكان "هيجل" قد قال فى كتابه عن "تاريخ الفلسفة" مخاطباً التلاميذ هل تريدون أن تصبحوا فلاسفة؟ ابتدئوا بأن تكونوا أسينوزيين أولاً ... إذ لا بد أن تستحموا قبل كل شئ فى هذا الأنهر السامى الجليل ... الخ ... ^(٢). ويظهر تأثير "هيجل" بفكرتين عن "أسينوزا" وهما فكرة كل تعين سلب والامتناهى وذلك كما يلى :

أ- لقد أخذ "هيجل" عن "أسينوزا" فكرة "أن كل سلب تعين" أى أن ذكر الصفات الإيجابية لشئ من الأشياء يعنى سلب صفات أخرى ، وقد قال عنها "هيجل" أنها بالغة الأهمية ، وذلك لأن تعين الشئ معناه وضع حد له. ومعنى ذلك أننا نفصله عن الأشياء الأخرى. فإذا قلنا إن هذا الشئ أحمر كان معنى ذلك أننا نعزله عن دائرة الألوان الأخرى أى أننا نسلب عنه هذه الألوان. وإذا قلنا عن الشئ إنه خير كان معناه فصله عن دائرة الشر ... وهكذا فالإثبات يتضمن النفى.

ولقد كان هذا المبدأ وهو "كل تعين سلب" من المبادئ الأساسية فى الجدول الهيجلى لأن هذا الجدول يعتمد على القول بأن الحد يعنى السلب ^(٣). كما كانت هذه الفكرة هى الأساس الذى ارتكز عليه "هيجل" فى القسم الثانى من دائرة الوجود - أعنى الوجود المتعين - حين نظر إلى الكيف على أنه تعين ، واستنتج من هذا التعين مقولة الحد التى أدت بدورها إلى التناهى ، فالآخيرة ... الخ ^(٤).

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٤٣ .

(٢) انظر : هيجل . عبد الفتاح الديدى . ص ١٨٧ ، ١٨٨ .

(٣) انظر : المنهج الجدلى عند هيجل . إمام عبد الفتاح إمام ص ٧٩ .

(٤) انظر : المرجع السابق . ص ٣٨٧ .

ب- إن الشيء اللامتناه معناه أنه غير محدود ، ومن ثم فالشيء المتعين هو الشيء المحدود لأن التعيين تحديد . وبناء على ذلك فاللامتناهى هو اللامحدود . وما دام الشيء الذى لا حدود له لا صفات له كذلك من أى نوع ، فاللامحدود على ذلك هو الفراغ الكامل . والجوهر عند " أسبينوزا " هو هذا الفراغ اللامتعين . ومع ذلك فهناك جانب آخر يكمن - ربما في غير اتساق - في أعماق فلسفة "أسبينوزا" فهو يقول : إن الجوهر هو علة ذاته وهو من ثم ليس اللامتعين بل هو المحدود بذاته ، فتحديداته ليست نابعة من مصدر خارجي بل من ذاته فقط . وعلى ذلك فاللامتناهى ليس هو الذى لا نهاية له أو غير المحدود أو غير المتعين كما هو مألوف في التصور الشائع - بل هو المحدود بذاته ، وتلك هي الفكرة الرئيسية عن اللامتناهى الحقيقي عند "هيجل" في مقابل اللامتناهى الزائف الذى هو عبارة عن سلب دائم للحد من غير انقطاع .

وبلى جانب هاتين الفكرتين ذهب "مايزو" إلى أن "هيجل" يتفق مع "أسبينوزا" في أربع عشرة قضية . أهمها القضايا الخمس الآتية :

- ١- التجريد هو الخطر الرئيس على التفكير .
- ٢- الأفكار المجردة هي الأفكار التى عزلت من سياقها المناسب .
- ٣- العينية في التفكير جوهرية للحقيقة .
- ٤- الفكرة المتسقة هي الفكرة العينية .
- ٥- الفرق بين الظاهر والحقيقة هو الفرق بين الشيء المعزول ونفس هذا الشيء حين يفهم من خلال سياقه المناسب ... الخ " (١) .

٣- بين هيجل وكانط :

لقد استفاد "هيجل" من "كانط" في عدة أمور ، أهمها : حدود العقل ، الفهم المتناقضات ، المقولات .

- ١- لقد قسم "كانط" المعرفة إلى عالم التجربة من ناحية ، وعالم العقل من ناحية أخرى . لكنه عاد ورد هذه التجربة إلى مبادئ العقل ذاته ، بل جعلها من صنع العقل ذاته .

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٨٠ .

هذا العقل الكانطى له حدوداً لا يتعداها ، وذلك لأن " كانط " يرى أن العقل البشرى كتب عليه أن يتسم بهذه السمة المميزة له ، وهى أنه فى جانب من جوانب تسمه متفلس بأسئلة ومحتوم عليه أن يجيب عنها ، وهو من ناحية أخرى إن حاول الإجابة عنها فقد طوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات أما " هيغل " يضىئ هذه الظلمة أمام العقل ويسير به إلى اللامتناهى من خلال جمع الأضداد والمتناقضات التى حذرنا منها " كانط " ^(١) . وهو بذلك يسعى لتحديد آفاق العقل وحدوده بطريق مزدوج . فهو يرى أولاً أن أى عقل محدود لن يكون هو نفسه العقل . ويرى ثانياً أن العقل وحده هو القادر على نقبسد العقل . غير أن الاعتراف بالحدود وشرحها هو فى حد ذاته تجاوز لهذه الحدود ^(٢) . وربما هذا ما قصده " هو لدين " بقوله : " إننا إذا رجعنا إلى الأفكار المنتشرة فى مذهب " هيغل " لوجودنا أنها ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأفكار التى ذكرها " كانط " ، فهى تسلك نفس الطريق ولكنها تسير إلى نهايته " ^(٣) .

٢- لقد كان " كانط " أول من حدد على وجه الدقة الفرق بين العقل والفهم وجعل موضوع العقل - حسب استخدامه لهذه الكلمة - اللامتناهى أو غير المشروط . وموضوع الفهم المتناهى أو المشروط . وبهذا قدم " كانط " للفلسفة خدمة جليلة حيث أبرز الطابع المتناهى لمعرفة الفهم التى تقوم على الخبرة وحدها ، وسمى مضمونها باسم الظاهر ، ولكنه أخطأ حين وقف عند وجهة النظر السلبية وحدها .. " ^(٤) .

أما " هيغل " فقد وصف خطوات المنهج الجدلى الثلاث بقوله : إن الخطوة الأولى من عمل الفهم ، والثانية من عمل العقل السلبى ، والثالثة من عمل العقل الإيجابى . وهذه الخطوات الثلاث عنده ليست إلا جوانب لشيء واحد هو العقل ، وأن التسليم بالخطوة الأولى أو خطوة الفهم - وهى خطوة كانطية فى صميمها - يعنى التسليم

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٨١ ، ٨٢ .

(٢) انظر : هيغل . عبد الفتاح الديدى . ص ٤٩ .

(٣) انظر : المنهج الجدلى عند هيغل . إمام عبد الفتاح إمام . ص ٨٢ .

(٤) انظر : نفس المصدر .

بالخطوتين التاليتين. ومن هنا جاءت إشادة "هيجل" بدور الفهم في كل من العالم النظري والعالم العملي على حد سواء. وإلى هذا أشار "هيجل" بقوله في الموسوعة: "إن الفلسفة النقدية لها نتيجة واحدة سلبية وعظيمة في آن معاً، فهي قد أشاعت الاعتقاد بأن مقولات الفهم مقولات متناهية، وأن المعرفة إذا أحصرت نفسها في نطاق هذه المقولات فلها لن تبلغ الحقيقة، غير أن "كانط" لم يدرك سوى نصف الحقيقة فقط، لأنه فسر الطبيعة المتناهية للمقولات بأنها تعني أن هذه المقولات ذاتية، ويفصل بينها وبين الشيء في ذاته هوة لا يمكن عبورها.. والواقع أن مقولات الفهم ليست متناهية لأنها ذاتية، وإنما هي متناهية بطبيعتها نفسها..."^(١).

٣- ولقد أبرز "كانط" فكرة "التناقض" حيث ذهب إلى أن الفكر يتزعززع نزعاً طبعياً إلى الوقوع في التناقض كلما حاول إدراك اللامتناهي. ومن هنا فقد قدم "كانط" خدمة كبرى للفلسفة حين أشار إلى متناقضات العقل، وذلك لأن التعرف على هذه المتناقضات قد ساعد إلى حد كبير في التخلص من صرامة الفهم الميتافيزيقي كما ساعد في لفت الأنظار إلى حركة الفهم الجدلية.

ولكن "هيجل" أخذ على "كانط" أنه حصر التناقض في الذات المفكرة وحدها وذهب إلى أن العالم يخلو من هذه المتناقضات. وهكذا فشل "كانط" في دراسة الطبيعة الحقيقية للمتناقضات في الوقت الذي كان يمكن فيه أن يتقدم بخطى هائلة في هذا السبيل^(٢).

٤- لقد كان لفكرة "المقولات" عند "كانط" أهمية خاصة لدى "هيجل"، وذلك لأن المقولات الكانطية عبارة عن كليات خالصة. و"كانط" وإن كان قد نظر إليها على أنها تصورات ذاتية للعقل البشري، إلا أنه اعتبرها فئة خاصة من الكليات تتميز عن الكليات الأخرى فهي ليست حسية، وهي أولية بينما جميع الكليات الأخرى كالمترل والمنضدة... الخ كليات حسية بعدية. وهذه الكليات الحسية نحصل عليها بالتجربة، أما المقولات فهي سابقة على كل تجربة لأنها الشروط التي تعتمد عليها التجربة. ولقد أخذ

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٨٣.

(٢) انظر: المنهج الجدلي عند هيجل. إمام عبد الفتاح إمام. ص ٨٢، ٨٣.

"هيجل" عن "كانط" فكرة التفرقة بين الكليات الحسية والكليات العقلية. والأخيرة هى المقولات فهى تصورات خالصة أى أنها لا تختلف على أى أثر للحس^(١).

يقول "برتراند راسل" إن تمييز "كانط" بين النظرى والعملى أدى إلى وصف الفلسفة الهيجلية بأنها تؤكد أولوية العمل. ولهذا السبب أولى "هيجل" اهتماماً كبيراً للتاريخ والطابع التاريخى لكل نشاط بشرى^(٢).

خلاصة :

إن فلسفة "هيجل" تهدف إلى أن الكون كله جميع ما فيه ، ما هو إلا تعبير عن "الروح المطلق" الذى لا تحده حدود ولا تقيده قيود . وهذا المطلق الروحاني إنما يكشف عن نفسه فى مظاهر العالم التى ندرکہا بخواسنا ، فإذا كان العالم المحسوس متطوراً من مراحل أدنى إلى مراحل أعلى ، فإن هذا التطور ما هو إلا تطور فى كشف "الروح المطلق" عن نفسه كشفاً متدرجاً . وهذا يعنى عند "هيجل" أن الأفراد والأشياء التى تصادفها من حولك ما هى إلا وسائل تخدم الكل فى تحقيقه لأغراضه^(٣).

هذه الروح المطلقة عند "هيجل" والتى تطمس الأفراد ولا تجعل لهم وجوداً مستقلاً بذاته هى التى كانت سبباً فى الحملات الشديدة التى وجهتها معظم التيارات الفلسفية المعاصرة إلى مثالية "هيجل" ، فرفضت "المطلق" الذى أراد له هيجل أن يكون هو الحقيقة كلها واهتمت بالفرد وحياته على هذه الأرض .

(١) انظر : المرجع السابق . ص ٨٤ .

(٢) انظر : حكمة الغرب . برتراند راسل . ج ٢ . ص ١٧٥ .

(٣) انظر : نافذة على مسفة العصر . د/زكى نجيب محمود . ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

الوضعية

مقدمة :

١- أوجيست كونت

(١) حياته.

(٢) مؤلفاته.

- الظروف التي أدت إلى نشأة الوضعية.

(٣) فلسفة أوجيست كونت :

١- المعرفة :

أولاً : المرحلة اللاهوتية الدينية (مرحلة الطفولة).

ثانياً : المرحلة الميتافيزيقية (مرحلة المراهقة).

ثالثاً : المرحلة الوضعية (مرحلة النضج).

- الاختلاف بين المراحل الثلاث .

٢- تصنيف العلوم.

٣- الأخلاق.

٤- دين الإنسانية.

(٤) أثر الوضعية على المجتمع الأوروبي.

(٥) نقد أوجيست كونت :

أولاً : النقد العام.

ثانياً : نقد قاتون المراحل الثلاث.

ثالثاً : نقد فكرة الإنسانية.

رابعاً : نقد فلسفة العلم (الوضعية).

- كونت والفلسفات السابقة :

أولاً : بين كونت وأفلاطون.

ثانياً : بين كونت وكاتط.

ثالثاً : بين كونت وهيجل.

- الفرق بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر.

الوضعية

مقدمة :

الوضع هو كون الشيء بحيث يمكن أن يشار إليه بشارية حسية .
وقيل : الوضع "هيئة عارضة للشيء بسبب نسبتين : نسبة أجزائه بعضها إلى بعض ونسبة أجزائه إلى الأمور الخارجية عنه كالقيام والقعود ، فإن كلا منهما هيئة عارضة للشخص بسبب نسبة أعضائه بعضها إلى بعض ، إلى الأمور الخارجية عنه"^(١).
وقد يكون الوضع طبيعى وغير طبيعى ، فانطبيعى هو ترتيب أجزاء الجسم المتميز كما توجد الطبيعة ، مثل كون الإنسان رأسه إلى أعلى ورجلاه إلى أسفل ، وكون الحيوان يمشى على أربع وجسمه ممتد إلى الأمام . وغير الطبيعى هو ترتيب أجزاء الشيء ترتيبا طارئا بالاتفاق (المصادفة) أو القسر أو الإرادة^(٢).
هذا ولفظ "وضعى" يطلق على المعان التى هى من وضع الإنسان أو من وضع الإله يقال: وضع الشيء فى المكان أثبتة فيه . ووضع الشيء اختلقه ، ووضع العلم امتدى إلى أصوله وأوليائه . وعلى هذا فالوضعى من الأشياء ما وضعه الله تعالى ، أو ما وضعه الخلق قال "لينتز" : "إن حقائق العقل قسمان: قسم يسمى بالحقائق الأبدية ، وهى مطلقة وضرورية أى أن معارضتها نقض إلى التناقض ، وقسم يمكننا أن نسميه بالحقائق الوضعية لأنها قوانين أراد الله أن يهيئها للطبيعة... ونحن ندرك هذه القوانين بالتجربة أى بطريقة بعدية ، أو بالفعل أى بطريقة قبلية. تقول القانون الوضعى: وهو مقابل للقانون الطبيعى والدين الوضعى وهو مقابل للدين الطبيعى وإذا كانت الحقائق الموضوعية التى وهبها الله للطبيعة تدرك بالتجربة فالشيء الوضعى هو ما كان متحققا فى عالم الحس والتجربة، وإن كانت أسبابه القصوى وقوانينه التى شرعها الله وفرضها على الطبيعة مجهولة لدينا"^(٣).
والوضعى من الأشياء هو الثابت والصادق ، فالأخبار الوضعية ليست أخبارا مختلفة وإنما هى أخبار إيجابية مطابقة للواقع ، وهى مقابلة للأخبار الوهمية أو الكاذبة .

(١) انظر : التعريفات. لنحرجان . ص ٢٥٣ . دار الكتب العلمية - بيروت - الطبعة الأولى سنة ١٩٨٣ .

(٢) انظر : المعجم الفلسفى . د / جميل صليبا . ج ٢ . ص ٥٧٦ - دار الكتاب اللبناني - بيروت . ص ١٩٨٢ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ٥٧٧ .

والوضعي من الرجال والواقعي الذي يكون شديد التقييد بالواقع كثير التدقيق في أحكامه حريصاً على التثبيت في جميع أموره ... والوضعي هذا المعنى مقابل للخيال والوضعي من الرجال أيضاً هو النفعي الذي يزن قيم الأشياء بغير منافع الحقيقة التي تخليها له. والعلم الوضعي مقابل للعلم المعياري لأن الأول يتقيد بما عليه الشيء في الواقع والثاني يتناول ما يجب أن يكون عليه الشيء بالنسبة إلى بعض الغايات المتصورة^(١).

وكلمة الوضعية عند "كونت" تعني دراسة التصورات والظواهر الإنسانية دراسة علمية^(٢). وبذلك تكون كلمة "وضعي" مرادفة في معناها لكلمة "علمي"، ودراسة الشيء دراسة علمية معناها دراسته دراسة وصفية تحليلية الغرض منها: الوقوف على حقيقة الشيء وأقسامه وعناصره التي يتألف منها، والوقوف على نشأته وتطوره واختلافه باختلاف العصور والأمم، والوقوف أيضاً على العلاقات التي تربطه بما عداه من الأشياء الأخرى ثم الوقوف على وظيفته التي يؤديها — وهذه الخطوات مهددة للغرض العلمي الفذ وهو كشف القوانين التي يخضع لها الشيء في كل ناحية من النواحي السابقة^(٣).

هذا يقرر "كونت" أن الفكر الإنساني لا يدرك سوى الظواهر الواقعية المحسوسة وما بينها من علاقات أو قوانين، وأن المثل الأعلى لليقين يتحقق في العلوم التجريبية، ومن ثم يجب العدول عن كل بحث في العلل والغايات^(٤).

فلفظ وضعي عند "أوجيست كونت" مرادف للحقيقي والتجريبي، ومقابل للتأملي والخيالي والوهمي، لهذا يقول "كونت" أن لفظ الوضعي يدل على الحقيقي المقابل للوهمي وهو موافق من هذه الناحية للروح الجديد وهي الروح الفلسفية التي تتميز بارتباطها الدائم بالبحوث التي يستطيع عقلنا أن يطلع بها^(٥).

واسم "الفلسفة الوضعية" من وضع "أوجيست كونت" الذي أطلقه على فلسفته الخاصة الذي يرى أن الغاية من العلم يجب أن تكون كسب المعرفة التي تستطيع التغلب بها على الأشياء وعلى مجرى الحوادث في العالم، والعلم بالمعنى الصحيح هو معرفة القوانين الحقيقية للظواهر

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٥٧٨.

(٢) أوجيست كونت، د/ مصطفى الحشاش، ص ٢٩، مطبعة لجنة البيان العربي، ط ١.

(٣) انظر: نفس المصدر، ص ٢٩.

(٤) انظر: المعجم الفلسفي، د/ مراد وهبة، ص ٤٧٢، دار الثقافة الجديدة، ط ٣، سنة ١٩٧٩.

(٥) انظر: المعجم الفلسفي، د/ جميل صليبا، ج ٥، ص ٥٧٨.

الطبيعية ، ولا طريقة له إلا التجربة. ولا يمكن لنقل أن يصل إلى هذه الفكرة الوضعية في العلم إلا بعد أن يجتاز مرحلتين أخريين من مراحل التفكير وهما: مرحلتنا التفكير "التولوجي" والتفكير "الميتافيزيقي". فإن التولوجيا والميتافيزيقا ليس هما أساس من العلم : ولهذا السبب لم يكن هما أثر كبير في توجيه الأفعال الإنسانية الإرادية. فالفلسفة إذاً يجب أن تأخذ على عاتقها مهمة تنظيم العلوم الجزئية تنظيمًا تاماً بحيث تصبح هذه العلوم أقدر على تحقيق أغراضها العملية ^(١).

والمذهب الوضعي عند "كونت" — كما يقول "إميل بوترو" — يدل على:

١- أن "كونت" يريد إشباع الحاجات الواقعية للعقل البشري ، وأن يقف عند هذه الحاجات فقط.

٢- أنه لا يسمح كوسائل لهذا الإشباع إلا بالمعارف الواقعية أيضاً ، أى المتصلة بالوقائع الحقيقية وفي الوقت نفسه في تناول العقل البشري ويجب أن تتلاءم هذه المعارف مع حاجتنا الواقعية . فـ "المنفعة والواقع" اصطلاحان يستغرقان مضمون المصطلح المسمى "وضعي" ^(٢). هذا ويرى "كونت" أن فلسفته الوضعية الجديدة هي آخر مراحل التفكير وهي الفلسفة التي يطمئن في ظلها العقل الإنسان في دراسته للنظام الكوني العام وللمجموعة التصورات والظواهر الإنسانية . لأنه إذ يفكر فيها فإنه يفكر بروح علمية ويدرسها على أساس ومنهج علمي . وهي الفلسفة التي أصبحت تتفق مع اتجاهات العقل الإنسان ونزعاته بعد أن اكتمل نموه التدريجي وسيره الارتقائي في العصور الإنسانية ^(٣). وسوف أكتفى بالحديث فيما يلي عن مؤسس الفلسفة الوضعية وهو "أوجيست كونت".

(١) انظر: المدخل إلى الفلسفة . ألفريد كونت . ص ٢٨٨.

(٢) انظر : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة . إميل بوترو . ص ٤١.

(٣) انظر : أوجيست كونت . د/ مصطفى الخشاب . ص ٣٠، ٢٩.

أوجيست كونت (١٧٩٨ - ١٨٥٧)

١- حياته :

ولد "أوجيست كونت" في ١٩ يناير عام ١٧٩٨ بمدينة مونبلييه ، من أب ضابط رقيب الحال ، وأم ذات عاطفة رقيقة متدينة ، وكان الوالدان ملكين يفتنقان الكاثوليكية ، وهما من أنصار أسرة البوربون^(١).

وفي عام ١٨٠٧ التحق بالمدرسة الثانوية في مونبلييه ، وكان ميالا إلى التواحي الأديبية فأظهر نضوجا وتفوقا سابقا لأوانه. ثم ترك شعبة الآداب والتحق بشعبة الرياضة البجته . وفي عام ١٨١٤ التحق بمدرسة الهندسة الحربية بباريس ، والتي كانت تزخر بعدد كبير من العلماء البارزين ، فاستفاد "كونت" من دراسته فائدة كبرى .

وفي عام ١٨١٦ كان له يد في مظاهرة قامت ضد بعض اللوائح التي لم تبرض الرأى العام فأبعد من المدرسة هو وتلاميذ فصله ، ورجع إلى مونبلييه في حراسة البوليس وظل مراقبا بضع شهور ، وفي هذه الفترة اهتم بدراسة العلوم الطبيعية والكيميائية والطب وألم بفلسفة "فرجيسن" و "آدم سميث" و "هيوم" Adam soith mume (ferguson) ودرس "ديكارت" وأشهر الفلاسفة والرياضيين الذين جاءوا من بعده. وتبع بعناية مؤلفات الطبيعيين والبيولوجيين في عصره أمثال " لا مارك " و "كيفية" و "جول" وكابا نيس" و "بيشات" , guvier , lamark, bichat Gabamis (gall) فكون لنفسه مادة لا بأس بها تعتبر أساس منهجه وفلسفته . وقد تأثرت كتاباته في هذه السن بمجموعة العلوم المتنوعة التي عكف على دراستها والتعمق فيها . ثم عاد إلى باريس يلتمس الرزق من إعطاء دروس في الرياضيات بدلا من أن يظل عالة على والديه وأصبحت هذه الدروس الخصوصية هي دخله الوحيد^(٢) .

(١) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . أ . و . بن القارئ . ترجمة / عبد المجيد عبد الرحيم . ص ١٧٢ .

(٢) انظر : أوجيست كونت . د / مصطفى الخشاب . ص ١٢ ، ١٣ .

وفي عام ١٨١٧ تعرف على " سان سيمون " أحد رعاة المذهب الاشتراكي في القرن التاسع عشر والذي اشتهر بأرائه ونزغته في صالح العمال . وكان " كونت " يميل إلى هذه الأفكار الثورية ^(١).

كان " سان سيمون " موضوع التقدير والإعجاب عند " كونت " وأحبه كثيرا واعتبره أستاذا له وسمى نفسه (تلميذ سان سيمون) . وقد استمد منه " كونت " كثيرا من آرائه وأفكاره واستفاد منها في حياته العملية المبكرة . وساهم " كونت " في مؤلفات أستاذه ومشروعاته وكتابه . واستمرت العلاقة بينهما أربع سنوات ^(٢).

ثم أخذت شخصيته وآراؤه الخاصة تظهر شيئا فشيئا ، وتتخذ لها طريقا آخر يختلف عن مذهب أستاذه . فكان ذلك سببا في أن دبت القطيعة بينهما ، فانفصل كل منهما عن صاحبه ^(٣) . وفي هذه الفترة دعم ضيق العيش إلا أنه لم يمنع نفسه عن المتعة والسهو فكان يخرج في كثير من الأحيان إلى حدائق " باليه رويال — palais roysl " حيث تكثر الغانيات . وهناك عرف "كارولين ماسان" بالرغم من ماضيها السيئ اتخذها زوجة عام ١٨٢٥ . ولم يكن "كونت" في مركز مادي يسمح له بهذا الزواج بعد أن ترك "سان سيمون" وقد جرم طبعاً من مساعدة أسرته . ولم يكن ما يكسبه من الدروس القليلة التي كان يعطيها كافياً في سد الحاجات الضرورية لبيته . وقد كانت الأسس الفلسفية لمذهبه الوضعي قد اختمرت في ذهنه وأخذ يحتقر الدروس التي كان يعطيها ، وجمع أمره على تنظيم محاضرات في الفلسفة الوضعية وقد بدأ هذه المحاضرات في منزله وكان عدد المجتمعين أقل مما كان يأمل ولكنهم كانوا جميعاً من الطبقة المثقفة ونجحت هذه المحاضرة نجاحاً كبيراً . وعندما عاد المعجبون به إلى استماع محاضراته الثالثة فوجئوا بما علموه من مغادرته لباريس إلى مونيبييه ، نتيجة الإصابة بأزمة عقلية ترجع إلى مزاجه العصبي وإرهاق العمل

(١) انظر : فلسفة أوجيست كونت . ليفي بربل . ص ٥٠ .

(٢) انظر : أوجيست كونت . د / معطى الخشاب . ص ١٤ .

(٣) انظر : فلسفة أوجيست كونت . ليفي بربل . ص ٥٠ .

وشواغل الحياة، فعنيت به زوجته حتى أعادت إليه اتزانته. ولم يعد إلى نشاطه العلمي لإلقاء محاضرات في الفلسفة الوضعية إلا في يناير ١٨٢٩^(١).

وفي عام ١٨٣١ قبل وظيفة معيد بمدرسة الهندسة بباريس نتيجة لظروفه المادية. وقد اصطلح مؤرخو الفلسفة على أن يعتبروا المدة (المحصورة بين ١٨٢٨ إلى ١٨٤٢) أزهرى مرحلة في حياة "كونت" العقلية وقد استمرت هذه الفترة خمسة عشر عاما، واعتبروا المدة السابقة لهذا التاريخ تمهيدا وتحضيرا لفلسفته واعتبروا المدة التي تلت هذا التاريخ عصو حمول عقلي وجمود كاد يفقد فيه "كونت" الثقة العالمية والشهرة الواسعة التي حظى بها اسمه في الدوائر الفلسفية.

وفي سنة ١٨٤٢ فصل من وظيفته في مدرسة الهندسة لأن كثيرا من العلماء كرهوا بعض آرائه ورفضوا دعواه بأن العلم لابد أن يحقق رسالة اجتماعية. وقد اتف حول بعض تلاميذه الذين دافعوا عن آرائه وعملوا على نشرها. وفي هذه السنة نفسها انفصل "كونت" عن زوجته بعد زواج دام سبعة عشر عاما، وذلك لأنها حاولت أن تحول مجرى حياته إلى نواح أجدى وأنفع، لأنها كرهت هذا النوع من الدراسة التي عكف عليها فلما لم تفلح انقلبت السعادة الزوجية شقاء فانفصلا^(٢). ثم توالى على "كونت" سلسلة من المحن فبعد أن فقد وظيفته في مدرسة الهندسة استغنى المعهد العلمي عن خدماته. فحرم بذلك من كل مورد للرزق. ولم ينقذه من الموت جوعا إلا تبرع بعض أغنياء الإنجليز له ببضعة آلاف من "الفرنكات" بفضل الرعاية التي قام بها "جون استيوارت مل" من أجله فبعد كان من أشد الناس حماسة لآرائه. ومبادئه وأخيرا هيا الله له من أمره رشدا، فأخذ أحد أبناء بلده بيده، وانتصر لآرائه وكان ذلك على إثر طبع "الموسوعة الفلسفية لعلم الفلك" سنة ١٨٤٤. وقد قدم لها "كونت" بمقال عن التفكير الوضعي فأثار هذا المقال إعجاب الكثيرين، وعلى رأسهم العالم "ليتره-Littre" عضو الأكاديمية، فكتب

(١) انظر: فلسفة أوجيست كونت. تأليف: ليفي بربل. ص ٥، تاريخ الفلسفة الحديثة. يوسف كرم ص ٣١٦، ٣١٧.

(٢) انظر: نفس المصدر. ص ١٨.

في جريدة الـNational عدة مقالات كلها ناء ومدح في "كونت"، وتزداد صدامها في كل مكان. ولم يكتف بذلك، بل فتح باب الاكتتاب لضممان العيش لمؤسّس الفلسفة الوضعية، وكون بذلك جماعة أنصار الفلسفة الوضعية^(١).

وفي عام (١٨٤٥) بدأت مرحلة ثانية في حياة "كونت" بعد المرحلة العقلية السابقة وفيها يبدأ دور جديد في حياته، يسمى دور الانخراط العقلي. والبعض يسمي هذه المرحلة بالمرحلة الصوفية، واعتمد فيها على كل ما كتبه في شبابه ولم يصف شيئا حديدا له قيمة فلسفية نظرية بل رغب في أن يطبق فلسفته تطبيقا عمليا وألقى بنفسه وسط آراء وفروض سهلة ومقبولة من الوجهة النظرية ولكنها صعبة التحقيق من الناحية العملية^(٢).

وابتدأت هذه المرحلة بمأساة عاطفية صبغت آراءه بصبغة جديدة جعلتها أشبه أن تكون رسالة دينية، فالتقى في منزل أحد تلاميذه القدماء بسيدة استرعت اهتمامه منذ اللحظة الأولى^(٣). كانت سيئة الحظ ومريضة مرضا نفسيا وهي "مدام كلوتيلد دي فو clotilde de vau". وأعجب بها وأحبها حبا عميقا كان موضع كثير من القصص. وتحوّلت العلاقة بينهما شيئا فشيئا إلى نوع من الامتزاج الفكري. وقد انطلقت هذه العاطفة في شكل جامع بعد وفاتها، إذ ماتت بين ذراعيه في أبريل سنة ١٨٤٦. وعندئذ أصبح كل ما كانت تملكه موضع عبادة وتقديس. ثم أخذت عاطفته هذه مكانا بين آراءه الفلسفية ونظرياته الاجتماعية فاحتلت المرأة في كتاباته مكانا لم يكن يقدره لها من قبل. ولحرصه على تخليد ذكراها و على إدماج تلك الفترة الحسنة من حياته في مذهبه الفلسفي كتب إحدى عشرة رسالة فلسفية في ديانة الإنسانية جعلها على هيئة حوار بين امرأة وبين راهب يمثل الإنسانية^(٤).

(١) انظر : فلسفة أوجيست كونت . ليفي بريل . ص ح .

(٢) انظر : أوجيست كونت . معطفي الحشاش . ص ١٩ .

(٣) انظر : أوجيست كونت . ليفي بريل . ص ح .

(٤) انظر : نفس المصدر . ص ط .

وفي عامي ١٨٤٩ أو ١٨٥٠ ألقى "كونت" دروسا لها قيمة عن تاريخ الإنسانية في صالة القصر الملكي التي جعلتها الإدارة الحكومية تحت تصرفه. غير أن هذه المحاضرات قد امتزجت بالأفكار الصوفية والزرعات الدينية التي غلبت على عقل الفيلسوف في هذه الفترة. وهذا يعني أن عقله قد سيطر عليه نزعة صوفية قوية ظهرت آثارها في تفكيره وكتاباتهِ. ولا شك أن علاقته القصيرة مع مدام " de vaux " وموت هذه الصديقة العزيزة آثار لديه انفعالات عنيفة. وهذه العواطف والانفعالات القوية تحولت في ذهنه إلى أفكار. ولم يسه "كونت" إلا أن يدخل هذه الأفكار الجديدة في منهجه وفلسفته. وشغل نفسه في هذه الفترة في وضع ديانة جديدة للإنسانية^(١).

وعاش "كونت" بعد ذلك حياة كلها زهد وتقشف، بل وطد نفسه على أن يحيا من أجل الآخرين. وفي أيامه الأخيرة وجه همه إلى التوفيق بين أنصار الكاثوليكية وأنصار المذهب الوضعي وأراد أن يكون من الفريقين جبهة واحدة ضد العناصر الثورية^(٢). وقسم وقته بين عبارة " de vaux " وبين قراءة الطقوس العملية لديانته الجديدة. ومرض في أواخر حياته بالسرطان، ومات في باريس عام ١٨٥٧، ودفن في "مدافن الشرق" وقد أقيم له أخيرا في عام ١٨٩٨ نصبا تذكاريًا خارج جامعة السوربون.

٢- مؤلفاته :

- ١- " مشروع الأعمال العلمية الضرورية لإعادة تنظيم المجتمع ". ونشره عام (١٨٢٢). وفيه يعلن أن فلسفة القرن الثامن عشر القائمة على حرية الرأي وسلطة الشعب، فلسفة مفيدة في النقد والهدم عقيمة في الإنشاء، لأن هذين المبدأين نقديان لا منظمان، وأن الواجب قبل كل شيء وضع مذهب علمي شامل تقوم عليه سياسة واقعية تمتنع معها حرية الرأي كما تمتنع في الرياضيات أو العلم الطبيعي^(٣).

(١) انظر : أوجيست كونت د. / مصطفى الخشاب. ص ٢٠.

(٢) انظر : نفس المصدر .

(٣) انظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم. ص ٣١٦ .

- ٢- "دروس في الفلسفة الوضعية". وقد أنتجه فيما بين أعوام (١٨٣٢-١٨٤٢) في ستة مجلدات. وهو أهم كتبه إذ يشمل على فلسفته العملية ويعرض فيه وقائع العلوم وقوانينها ومناهجها عرضاً منظماً.
- ٣- "مقال في الروح الواقعي". وقد نشره عام (١٨٤٤) ويعتبر مقدمة لفلسفته.
- ٤- "السياسة الوضعية" (١٨٥١-١٨٥٤). ويقع في أربع مجلدات واختصره في كتابه "التعلم الديني الواقعي".
- وإذا كان "كونت" قد حاولت في كتابه الأول أن يحول العلم إلى فلسفه فإنه أراد في هذا الكتاب أن يحول الفلسفة إلى دين وضعي. وإلى جانب هذا يوجد ما وضعه في شبابه ومنها ما كتبه في شيخوخته^(١).

(١) انظر : فلسفة أوجيست كونت . د/ مصطفى الخشاب ص ٢٧، ٢٨.

الظروف التي أدت إلى نشأة الوضعية

نشأت الفلسفة الوضعية وهي الفلسفة التي أتى بها "أوجيست كونت" في فرنسا في منتصف القرن التاسع عشر حيث سيطر على هذا العصر ومهد له حادث اجتماعي عظيم وهو "الثورة الفرنسية" التي قال عنها "كونت": إنه لولاها لما أصبح من الممكن الوصول إلى نظرية التقدم، أو بعبارة أخرى لولاها لما وصلنا إلى علم الاجتماع ولما أصبحت الفلسفة الوضعية سهلة القبول. لأن هذا الحادث الاجتماعي غير العادي أثار حركة قوية بعيدة المدى في الأفكار وفي الفلسفة النظرية والسياسية. ومما زاد في تعقيد آثار هذا الحادث قيام الصناعات الكبرى وتقدمها فأصبحت الحاجة ماسة إلى تنظيم اجتماعي جديد، وأصبح من الضروري وضع حد ولهاية للفوضى التي أحدثتها الثورة^(١). حيث رأوا ما أحدثته الثورة من خراب مادي واضطراب معنوي وقلق اجتماعي، وأيقنوا أن أهم أسباب ما هم فيه إنما يرجع إلى الاضطراب المعنوي، أوفساد العقيدة في القيم العليا. فعمل كل منهم بطريقة الخاصة على إعادة الإيمان بهذه القيم. من هنا ظهرت فلسفة "أوجيست كونت" الوضعية كرد فعل لحالة الفوضى والارتباك والانحلال الفكري والسياسي والأخلاقي التي شملت أوروبا عامة وفرنسا خاصة بعد الثورة الفرنسية. يقول "كونت": منذ الثورة والمجتمع الفرنسي في حالة التزعاج والاحتضار لأنه فريسة فوضى عميقة متزايدة الاتساع، ومن شأن هذا الوضع أن يكون وخيم العاقبة ...، فلا بد من إنماء (المرحلة الثورية).

ويقول: تصبو النفوس المختارة إلى الخلاص من حالة تنشر الانحطاط والشلل... لا بد من إعادة النظام مع عدم إعاقة ركب التقدم. والوسيلة الوحيدة هي أن نعيد توحيد المعتقد لدى الناس، وأن نبث فيهم إيماناً ينظم الحاجز باسم المستقبل المستنتج من الماضي^(٢). وتطلع المفكرون إلى البحث عن النظام الذي يجب أن يقوم بعد الثورة وعلى أنقاضها وهو البحث في المبادئ الأساسية والدعائم الجديدة التي يجب أن يقوم عليها النظام

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٣٠.

(٢) انظر: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة. د/عبد عبد الله الشرقاوي. ص ١٥٢. مكتبة الزهراء سنة ١٩٨٨.

الاجتماعى الجديد فى عموميتة. وهذه المسألة لها أهميتها من الناحية العملية كما لها من الناحية النظرية، لدرجة أنها شغلت أعلام المفكرين فى هذا العصر . وشعر "كونت" بهذه الضرورة كما شعر غيره ، ووضع نصب عينيه مسألة تنظيم المجتمع . وكان المفكرون جميعاً متفقين على نقطة بديهية وهى إعادة تنظيم المجتمع من جديد. ومع أن "كونت" ومعاصريه متفقون على نقطة واحدة وهى ضرورة وضع مبادئ جديدة لتنظيم المجتمع فإنه يختلف عنهم فى تنفيذ برنامجهم ومنهجهم فى الوصول إلى هدفه. إذ أن كل من هؤلاء المصلحين بدأ بأن يعرض حلاً لمشكلة تنظيم المجتمع، ولكن حله ينتهى إلى لا شئ ولا يفعل أكثر من أنه يثبت وجود المشكلة ويعمل على تبريرها.

أما "كونت" فإنه يرى أن مشكلة إعادة تنظيم المجتمع يتوقف حلها على حل مشاكل أخرى كثيرة لها خاصية نظرية، لأن النظم الاجتماعية فى رأيه تعتمد أولاً وبالذات على الأخلاق والعادات، وهذه الأخيرة تقوم بدورها على الأفكار والآراء. ويرى أن كل مشروع يوضع لإصلاح المجتمع لابد أن ينتهى بالإخفاق ، ويعتبر ضرباً من اللغو والعبث ما لم يصلح الأخلاق والعادات أولاً ونظمها. ولا يمكننا أن نصل إلى هذا التنظيم والإصلاح الخلقى ما لم نوفق إلى تأسيس نظام عام للأفكار والعقائد والآراء تقبله العقول جميعاً ويؤمن به الناس على الإطلاق. وكل المناقشات التى تثار فى سبيل إصلاح المجتمع تعتبر فى نظره لغواً ما لم نصل أولاً إلى هذا التنظيم العقلى^(١). وبهذا اقتنع "كونت" بفكرتين : الأولى : أن الآراء والعقائد التى تمس العالم والمجتمع والإنسان فى حالة فوضى. والثانية : أن الحالة الطبيعية والعادية هى تنظيم هذه الآراء تنظيمًا عقلياً. ويرى "كونت" أن القضاء على هذه الفوضى، والقضاء على التناقض فى أساليب التفكير يكمن فى ثلاث حلول محتملة يمكن تصورها كما يلى :

أولاً : أن نوفق بين التفكير الوضعى والتفكير الميتافيزيقى بحيث يوجدان معاً بدون تناقض.
ثانياً : أن نجعل من المنهج الميتافيزيقى منهجاً عاماً شاملاً تخضع له جميع العقول والعلوم

(١) انظر: أوجيست كونت. د/مصطفى الحشاش . ص ٣٠، ٣٢.

- ونصرف النظر عما وصل إليه التفكير الوضعي من حقائق علمية .
- ثالثاً: أن نعم المنهج الوضعي فنجعل منه منهاجاً كلياً عاماً يشمل جميع ظواهر الكون وبذلك نحقق مبدأ "وحدة المعرفة الوضعية".
- والواقع أن الحل الأول وهو فكرة التوفيق في ذاتها فكرة غير مقبولة ومتناقضة، وذلك لما يلي:
- ١- أن المنهج الوضعي يقوم على الملاحظة وتقرير ما هو كائن، بينما المنهج الميتافيزيقي يقوم على الخيال والتأمل النظري.
- ٢- أن المنهج الوضعي يدرس الحقائق الجزئية ، بينما الميتافيزيقي تدرس الحقائق الكلية.
- ٣- أن المنهج الوضعي نسبي ، بينما منهج الميتافيزيقي مطلق.
- ٤- أن غاية الوضعي كشف القوانين التي تحكم الظواهر، بينما غاية الميتافيزيقي كشف العلل الأولى التي تحكم نظام الكون على الإطلاق. وعلى هذا لا يمكن التوفيق بينهما بحال، لأن فكرة التوفيق بين المنهج الوضعي والمنهج الميتافيزيقي فاسدة كل الفساد^(١).
- والواقع أن الحل الثاني - وهو جعل المنهج الميتافيزيقي منهاجاً عاماً شاملاً تخضع له جميع العقول والعلوم ، وبصرف النظر عما وصل إليه التفكير الوضعي من حقائق علمية - من وجهة النظر العلمية يعود بأوروبا إلى الحالة العقلية والدينية التي كانت عليها في العصر الوسيط . لأن قيام سلطة روحية وزمنية للبابا يضع حداً للفوضى العقلية والأخلاقية.
- فهذا الحل قد يكون ممكناً من الوجهة المثالية، ولكن يمكن تحقيقه من الوجهة العملية فلنكن تخضع العقول من جديد للتسليم والإذعان للقوة الروحية التي آمنت بها الإنسانية عن طيب خاطر في العصور الوسيطة يجب أن تعمل على توافر الشروط والظروف الاجتماعية والعقلية والأخلاقية التي كانت تحيط بالمجتمع في العصر.
- فكيف يمكن أن ننكر على الزمن والتاريخ اكتشاف واختراع الطباعة وغير ذلك من الحوادث التاريخية والاجتماعية وانتصارات الكشف العلمي التي لا يمكن التغاضي عنها أو القضاء عليها وقد ثبت صحتها ، مثل اكتشافات "كوبرنيكوس" و"جاليلو"

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٣، ٣٦، ٣٧.

و"ديكارت" و"نيوتن". وهذا يتبين لنا أن التفكير الميتافيزيقي لا يصلح أن يكون منهجا شاملا لمظاهر الكون بعد أن سار العقل الإنساني هذا الشوط البعيد المسد في البحث الوضعي، كما بين لنا من قبل أن مسألة التوفيق بين التفكير الوضعي والتفكير الميتافيزيقي مسألة مستحيلة. وحيث أن العقل الإنساني لا بد له من فلسفة يفسر بها مجموع مظاهر الكون فلا بد أن تكون هذه الفلسفة وضعية في جوهرها، وأن تكون هذه الفلسفة وليدة العقل الوضعي. لأن التفكير الوضعي توصل إلى تفسير كثير من أسرار الكون ومظاهر الطبيعة.

ولقد وضع "كونت" - كما يقول - علما جديدا هو علم "الطبيعة الاجتماعية" الذي يدرس الظواهر الاجتماعية دراسة وضعية ليحقق كلية البحث الوضعي ووحدة الفلسفة الوضعية. وبذلك يكون قد نزع من التفكير الميتافيزيقي آخر طائفة من الظواهر التي كانت مسرحا للتفكير الميتافيزيقي حتى يسهل علينا السير من علم وضعي إلى آخر كسي نصل في آخر الطريق إلى فلسفة وضعية. وبذلك تتم وحدة التفكير ويتم الانسجام والاتفاق العقلي ويمكن القضاء على الفوضى العقلية^(١).

- فالذهب الوضعي ظهر نتيجة لندهور المجتمع ورأى "كونت" أنه من الواجب إصلاح المجتمع وإعادة تنظيمه وهذا لا يتأتى عن طريق الكنيسة بل العلم هو الذي يضع حدا لفوضى الأفكار، ويوفر أسباب التنظيم والتعمير وينتهي إلى دين جديد. وكتب "أوجيست كونت" كتابين هما: (محاضرات في الفلسفة الوضعية) و(مخطط الأعمال العلمية اللازمة لإعادة تنظيم المجتمع)، طرح من خلالهما ما رآه مناسبا لحل أزمة المجتمع الفرنسي.

• ومن الظروف المحيطة بنشأة الوضعية أيضا:

الصراع بين الكنيسة والعلم فقد اعتنق الدين المسيحي - كما كان مقسرا في الكنيسة الكاثوليكية - بعض النظريات التي أراد لها أن تظل المعرفة محصورة فيها لا تخرج عنها، وضاق العلماء بذلك فقامت حرب بينهم وبين الكنيسة لا هوادة فيها، ونكلت الكنيسة

(١) انظر: المرجع السابق، ص ٣٨-٤٠.

بكثير من العلماء. ولكن الموجة العلمية قد سيطرت على العقول وأراد بعض المفكرين أن يعدوا سلطان الكنيسة عن العلم فقرروا : أن لكل من الدين والعلم موضوعه الخاص به ، ولكن هذا الحل لم يكتب له أن يؤدي لمرّة ، فهوجت الكنيسة مهاجمة عنيفة من جانب المذهب العقلي ، وأراد أربابه أن يعدوا نفوذها عن توجيه الإنسان ولكنهم لم يفلحوا في إقناع الكنيسة أو التغلب عليها. فقام المذهب الوضعي بأداء هذه المهمة، وهاجم الدين والميتافيزيقا على السواء تحت عنوان "الميتافيزيقا والمثالية العقلية" مستترا وراء ذلك^(١).

هذه هي الظروف التي أحاطت بنشأة الوضعية وتمثل في محاولة استعادة الثقة بقيم ومعالن عليا تتوحد حولها الأفكار حتى يمكن تنظيم المجتمع الذي حطمته مادية القرن الثامن عشر والثورة الفرنسية. وإلى جانب هذا كانت العداوة بين الكنيسة والعلم على أشدها فساهمت الوضعية بنصيب وافر في تخطيم الدين وما يرتبط به من ميتافيزيقا. فمن يقرأ أعمال "كونت" يدرك أنه قد تصور نفسه رسولا هاديا لم يجئ للفرنسيين بفلسفة ولكن جاءهم بدين "كامل متكامل" فيه الخلاص التام من كل ما يعانون منه ، ثم أخذته نشوة أو لوثة ، فتصور أن هذا الهواء الفارغ الذي أذاعه لا يحل مشكلة فرنسا فحسب بل يحل مشاكل البشر أجمعين ، وعلى الوضعيين أن ينشروا هدايتهم بين أمم الشرق في همة وتфан للارتفاع بمستواهم من ناحية ولتوحيد البشرية على دينه الوضعي الجديد^(٢).

(١) انظر: الفكر المادي الحديث . ص ٨١.

(٢) انظر: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة . د/ محمد عبد الله الشرفاوي . ص ١٥٣.

٣- فلسفة أوجيست كونت

١- المعرفة:

يقرر "كونت" أن العقل الإنساني مر بمراحل ثلاث، هي :
المرحلة اللاهوتية ، الميتافيزيقية ، الوضعية. وهذه المراحل الثلاث تختلف في الموضوع والمنهج والتفسير . وأن لكل حالة نتائج نظرية ونتائج عملية . وسأتكلم عن هذه المراحل فيما يلي :

أولاً: المرحلة اللاهوتية الدينية (مرحلة الطفولة):

وهذه المرحلة هي أولى مراحل تطور الفكر الإنساني، فيها يفترض العقل البشري في بحثه عن الطبيعة الأساسية للأشياء والعلل الأولى والغائية ، أن كل الظواهر ناتجة عن الفعل المباشر لكائنات فوق الطبيعة^(١). وذلك لأن التفكير في هذه المرحلة يشبه الحياة في الظواهر الطبيعية وتشبيهها بالإنسان ، وينظر المرء إلى كل شيء من خلال مقولات الغيب والارادة والروح، ويتصور أن وجود أي شيء يفسر تماماً من خلال الغرض أو الروح الكامنة التي تغزى إليه . وهكذا تكون الصفة المميزة للوعي اللاهوتي هي عدم إدراكه لوجود تمييز قاطع بين السؤالين البادئين بـ : "كيف؟" و "لماذا؟" ، وبالتالي عدم تمييزه بوضوح بين ما نسميه "بالتفسير" وبين "التبرير". وهكذا يتصور العالم من وجهة النظر هذه تصوراً أسطورياً على أنه نظام روحى ينظر فيه إلى الأغراض الحيوية للأشياء على أنها في الوقت ذاته عوامل فعالة "تسبب" سلوك هذه الأشياء على النحو الذى تسلكه . و إذن في هذه المرحلة يوجد اتجاه تشخيص كل الظواهر ، و النظر إلى كل عملية كما لو كانت فعلاً بشرياً . فما يحدث ليس شيئاً يحدث فحسب، بل هو شيء يفعل أو ينفعل به أو يتحقق^(٢).

ولقد قسم " كونت " المرحلة اللاهوتية إلى ثلاث مراحل كما يلي :

(١) انظر : عصر الأيدولوجية . هنرى د. أبكن . ص ١٥٤ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٤٦ .

١ - المرحلة الوثنية (الفتشية) : وهي التي ينظر فيها إلى الأشياء الطبيعية كما لو كانت حية لها مشاعر و أغراض خاصة بها.

٢ - مرحلة تعدد الآلهة (الشرك) : و فيها يحدث تبسيط تدريجي للمذهب الحيوى الذى يقول أساسا بالكثرة . ففي هذه المرحلة تتصور " الآلهة " على أنها قوى غير منظورة أو تكاد تكون غير منظورة ، تتحكم فى جميع أنواع الظواهر .

٣ - مرحلة التوحيد : و فيها يحدث الجمع بين القوى فى صورة إله موحد ، ينظر إليه على أنه خالق الكون بأسره ، و متحكم فيه إما بطريق مباشر و إما بوسائط أدنى مرتبة منه وتأتمر بأمره^(١).

هذه المرحلة اللاهوتية تمثل طفولة الجنس البشرى حيث نلمس نزعة إلى تشخيص الأشياء والقوى . و المعرفة فى هذه المرحلة تأتى عن طريق المعجزات و ما يكشف عنه السحر وما تنم عليه قراءة النجوم، ومن سلطان الآلهة الذين يملكون أزمة الأمور ويسخرون قوى الطبيعة على ما يشاءون^(٢).

وعلى ذلك يرى : كونت " أن الإنسان فى هذه المرحلة يعلل الظواهر تعليلا دينيا يفسر كل ظاهرة بإله وراؤها خاص بها . فإله للنبات -- مثلا -- و إله أو آلهة للنجوم..... إلخ .

ثانيا : المرحلة الميتافيزيقية (مرحلة المراهقة) :

نجد العقل البشرى فى هذه المرحلة التي لاتعدوا أن تكون تعديلا للأولى -- يفترض بدلا من الكائنات فوق الطبيعة ، قوى مجردة ، و كيانات فعلية (أى تجريدات مشخصة) كامنسة فى كل الموجودات وقادرة على إحداث جميع الظواهر . و ليس ما يسمى بتفسير الظواهر فى هذه المرحلة سوى إحالة كل منها إلى كيانه الخاص به^(٣). فالعقل فى هذه المرحلة يتجه

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٤٦ .

(٢) انظر : المعرفة . د/ محمد فتحى الشنيطى . ص ١٦٩ .

(٣) عصر الأيدولوجية . هنرى د / أيكين ص ١٥٤

إلى إضفاء صفة الحياة على الأشياء في الاختفاء لأول مرة. فالميتافيزيقي لا ينظر إلى الطبيعة على أنها خلق إلهي لعناية إلهية، بل على أنها مبدأ أول أو علة أولى ينبغي افتراضها لتفسير النظام في الكون^(١). وهذه المرحلة مرت بمراحل ثلاث تقابل المراحل الثلاث التي مرت بها المرحلة اللاهوتية: وهي :

- ١- اعتقاد الميتافيزيقي بأن هناك عللا ذاتية في باطن الأشياء .
 - ٢- وفي حالة تعدد الآلهة يقابله في الميتافيزيقي تقسيم الظواهر إلى طوائف وتخصيص كل طائفة بقوة فهناك القوة الكيميائية و القوة الحيوية .
 - ٣- و حالة التوحيد في اللاهوتية يقابلها في الميتافيزيقي القول بقوة واحدة وإرجاع كل القوى إليها و هي قوة الطبيعة. وتبلغ أوجها في القول بوحدة الوجود . فالميتافيزيقي والألوهية تبحثان في المطلق . مثل حقيقة الأشياء وأصلها ومصيرها^(٢).
- وهذه المرحلة تمثل شباب الجنس البشري حين يعتمد الناس إلى الاعتماد على تأمليهم الشخصي بدلا من استنادهم إلى قوى عليا ، و تسليمهم بقدرة فائقة ، وهذا ما نلمسه في تفكير اليونان الفيلسفي.
- وفي هذه المرحلة الميتافيزيقي نجد أن الإنسان يستعيز عن الآلهة بالمبادئ الميتافيزيقيّة ، مثال لذلك : فكرة "أفلاطون" عن الله ، و "أرسطو" عن المحرك الأول ، و فكرة المطلق عند "هيجل"^(٣). و على ذلك فالإنسان في هذه المرحلة ينسب الظواهر إلى مبادئ أولية يفرض وجودها ليشترك منها سائر الكائنات. وبذلك نجد الأصول الكامنة و راء الأشياء الجزئية في هذه المرحلة و المرحلة السابقة هي أصول غيبية لا تقع في الخبرة الحسية .
- والفرق بين المرحلتين السابقتين : هو أن المرحلتين - اللاهوتية و الميتافيزيقيّة تحاولان حل جميع المشكلات بأداة واحدة . ومع ذلك يوجد فرق بينهما هو أن الأداة الواحدة في الحالة الأولى أداة مشخصة ذات إرادة، وهي في الحالة الثانية فكرة مجردة. وأن الوسيلة

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٤٦، ١٤٧.

(٢) انظر : الفكر المادي الحديث و موقف الإسلام منه . د/ محمود عثمان . ص ٨٤ .

(٣) انظر : المعرفة . د/ محمد فتحي الشنيطي . ص ١٦٩ ، ١٧٠ .

لبلوغ تلك الأداة الواحدة في الحالة الأولى هي الخيال، وفي الحالة الثانية هي الاستدلال . وبذلك تكون المرحلة الأولى هي عصر الحاكم الفرد المستبد ، والمرحلة الثانية هي عصر الشعب و أصبحت السيادة مستمدة من تعاقد الأفراد بعضهم مع بعض بعد أن كانت مستمدة من حق إلهي للأباطرة والملوك^(١).

هذا من الناحية النظرية ، وأما من الناحية العلمية : نجد أن اللاهوتية تختلف عن الميتافيزيقية : فالأولى : تتخذ من المعاني اللاهوتية أساساً متيناً مشتركاً للحياة الخلقية والاجتماعية . وهذه المرحلة هي مرحلة السلطة ، سلطة الكهنة وسلطة الملوك .

والثانية : تضع معاني أو قوى متعددة مكان الإرادات المتقلبة و ذلك يضعف من سبيلتان القوى المفارقة . وعلى هذا الأساس يبدو الانحلال في انتشار الشك والأنانية فيقسم الفرد الرباط الذي يربطه بالمجتمع و يثقف العقل على حساب العاطفة ، ويتصور الاجتماع ناشئاً عن تعاقد الأفراد ، و تقام الدولة على مبدأ سلطة الشعب ويحكمها القانونيون^(٢).

ثالثاً : المرحلة الوضعية (مرحلة النضج) :

وفي هذه المرحلة يكف العقل البشري عن البحث العقيم عن أفكار مطلقة ، وعن أصل الكون و غايته ، وعن علل الظواهر ، و أصبح يختص بدراسة قوانينها - أى علاقات التعاقب و التشابه الثابتة بينها . ووسيلة هذه المعرفة هي الاستدلال و الملاحظة مجتمعين . والمعنى المفهوم هنا من الحديث عن تفسير للظواهر هو مجرد إثبات ارتباط بين الظواهر الفردية و بين وقائع عامة ما ، يقل عددها تدريجياً كلما تقدم العلم^(٣) . ونظراً لعدم مقدرة العقل البشري - و هو البطيء في تقدمه - أن يقفز دفعة واحدة من الفلسفة اللاهوتية إلى الفلسفة الوضعية لأن بين الاثنين من التعارض الشديد ما حتم قيام مذهب فكرى وسيط لإتاحة الانتقال من أحدهما إلى الآخر . والفائدة الوحيدة للأفكار الميتافيزيقية تنحصر في قيامها بهذه المهمة . و هكذا فإن الناس في تأملهم للظواهر

(١) النظر : نحو فلسفة علمية د/زكي نجيب محمود. ص ٤٦ ، ٤٧ مكتبة الأنجلو المصرية . الطبعة الأولى سنة ١٩٨٥ .

(٢) النظر : تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٣١٨ .

(٣) النظر : عصر الأيدولوجية . هنري د/ألكس . ص ١٥٤ .

يستبدلون بالتوجه الصادر من كائن فوق الطبيعي كيانا مقابلا له ، وربما اعتقد أن هذا الكيان مستمد من فعل فوق الطبيعي ، ولكن الأيسر في ذلك صرف الانتباه عنه ، وتركيز الاهتمام في الوقائع ذاتها حتى لا تعود القواعد الميتافيزيقية في النهاية سوى الأسماء التجريدية للظواهر . وليس من السهل أن نجد طريقة أخرى غير هذه ، لانتقال أذهاننا من الأفكار فوق الطبيعية إلى الأفكار الطبيعية ، ومن النظام اللاهوتي إلى النظام الوضعي^(١) . وهذا احتلت الوضعية محل اللاهوت و الميتافيزيقا . وإذا كانت النظرة قد تطلبت التنازل عن نوع من المعرفة ، إلا أنها قد وضعت في متناول الإنسان نوعا آخر يثير بزيادة سيطرته على الطبيعة ، وعلى حد قول "كاود برنار" : بينما كسر العالم شوكة كبريائنا فإنه قد زاد قوتنا نسبيا . فمعرفة ماهية ظواهر مثل الكهرباء و النار أو الحياة ليست ضرورية لفهم علتها المباشرة أو المحددة ، أو التحكم فيها ومع بعض التنوع ، وكان هذا هو الاتجاه الذي اتخذته الوضعية " خلال هذا القرن^(٢) .

الاختلاف بين المراحل الثلاث : يرى "كونت" أنه يوجد اختلاف بين هذه المراحل مسن حيث الموضوع والمنهج و التفسير ، و ذلك كما يلي :

أولاً: من حيث الموضوع :

نجد المرحلتين - اللاهوتية و الميتافيزيقية - وإن كانتا متفتحتان في الموضوع اتفاقاً كبيراً فكلتاهما تبحث في أصول الأشياء و حقائقها و مصيرها فيتخذان من المطلق موضوعاً إلا أن الوضعية تبحث في العلاقات القائمة بين الظواهر ، وتعتمد على الملاحظة . وذلك لأن العقل في المرحلة الوضعية أدرك أنه ليس في إمكانه التوصل إلى المعارف المطلقة . فعُدل عن البحث عن مبدأ العالم أو مصدره ، وغاياته أو مصيره ، وعن الكشف عن العلل البعيدة للأشياء ، و انصرف باستخدام الملاحظة و الاستدلال معاً إلى الكشف عن قوانين الظواهر

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٥٧ ، ١٥٨ .

(٢) انظر : الفكر الأوروبي الحديث والاتصال والتغير في الأفكار من ١٦٠٠ - ١٩٥٠ . ج٣ القرن التاسع عشر .

تأليف : فرانكلين - ل - باومر . ص ٥٧ .

أى علاقتها الثابتة و ترتيب تلك القوانين في الوقت الذى يعتبر فيه المطلق هو موضوع الميتافيزيقا و اللاهوتية .

وهكذا وصل العقل الإنسان إلى اكتشاف العالم في هذه المرحلة الثالثة و الأخيرة من مراحل تطوره و ذلك لأنه تخلى في بحثه عن محركات أولى و عن ألوان المطلق و أنماط الجواهر و يقلع عن كل تأمل يفلت من يدى التجربة و يهرب من مجال الإحساس . عندئذ يحصر الإنسان أبحاثه و دراساته في مجال التجارب التى تخضع للمنهج العلمى ، فتتم له بذلك معرفة وضعية علمية ^(١).

ثانيا : من حيث المنهج : أن منهج اللاهوتية خيالى و منهج الميتافيزيقا استدلالى و الملاحظة ثانوية في كليهما ، بينما الوضعية تعتبر الملاحظة هى المنهج الذى يؤدى إلى معارف حقيقية .

ثالثا : من حيث التفسير : ففى المرحلة اللاهوتية نجد الناس يفسرون الأشياء جميعا بتدخل إرادات اعتباطية لأنها افتراض تلقائى ، و هو أبسط افتراض يمكن أن تتصوره العقول الإنسانية في تلك المرحلة . أما المرحلة الميتافيزيقية تسودها تفسيرات تلجأ إلى الخصائص الغيبية كالقوة التنويمية *La vertu dormitive* عند "مولير" أو الخوف من الفراغ عند بعض الفيزيائيين المتخلفين في القرن السابع عشر . و نفس هذه الطريقة في التفكير التى تتسم في العلم بفكرة العلية ، و هى فكرة فردية يبرى "كونت" أنها ميتافيزيقية ، و بمقتضاها تنتج واقعة أخرى ^(٢).

أما المرحلة الوضعية لا يتصور فيها "التفسير" إلا من خلال فروض أو قوانين تجريبية تصف العلاقات الثابتة القائمة بين فئات من الظواهر الملاحظة و هنا لا يعترف بارتباط على "غير التضاييف" القابل للتحقيق بين فئات من الظواهر ، و يقتصر دور العقل على تتبع العلاقات المنطقية القائمة بين الفروض العلمية ذاتها ^(٣).

(١) انظر : المعرفة / د/ محمد فتحى الشنيطى . ص ١٧٠ ، مدخل نقدي لدراسة الفلسفة / د/ محمد عبد الله الشرفاوى . ص ١٥٦ .

(٢) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان فال . ترجمة / فؤاد كامل . مراجعة / د/ فؤاد زكريا .

ص ٩٨ ، ٩٩ دار الكاتب العربى للطباعة والنشر .

(٣) انظر : عصر الأيدولوجية . هنرى د/ أبكن . ص ١٤٨ .

بهذا يتضح لنا أن دراسة تطور العقل البشرى عند "كونت" تؤدي في جميع الاتجاهات وفي كل العصور إلى كشف قانون أساسي هام ، يخضع له هذا التطور بالضرورة ، و تنبئه على أساس متين ، وقائع تركيبنا و تجربتنا التاريخية. هذا القانون هو أن كلا من مفاهيمنا الرئيسية ، و كل فرع لمعرفتنا يمر على التوالي بثلاثة ظروف نظرية مختلفة : اللاهوتية والميتافيزيقية ، والوضعية . أو بعبارة أخرى العقل البشرى يحكم طبيعته عند "كونت" يستخدم في تقدمه ثلاثة مناهج للفلسف يختلف طابعها اختلافا كبيرا ، بل تتعارض تعارضا أساسيا : هي المنهج اللاهوتي والميتافيزيقي ، والوضعي . و من هنا تظهر ثلاث فلسفات أو ثلاثة نسق عامة من المفاهيم حول مجموعات الظواهر ، و كل منها يستبعد الآخرين أولها هو نقطة البداية الضرورية للذهن البشرى ، و ثالثها هو الحالة الثابتة المستقرة . أما الثاني فحالة انتقاله فحسب^(١).

وهكذا نجد أن المرحلة الوضعية عند "كونت" تختلف عن المرحلتين السابقتين في الموضوع والمنهج والتفسير . وهي الطريقة التي نبحث في تكوين العلم . وعلى هذا الأساس حل العلم محل الفلسفة ، وهذا العلم نسي.

٢- تصنيف العلوم :

يعد تصنيف "أوجيست كونت" للعلوم في القرن التاسع عشر هو أهم تصنيف ، ومع ذلك يلاحظ أن "كونت" لم يضع تصنيفا جامعاً مانعاً للعلوم المتعارفة في عصره ، إذ أنه أغفل عددا كبيرا منها ، فقد أهمل جميع الفنون و العلوم التطبيقية لأنه كان يستهدف تصنيف العلوم التي تطلب فيها المعرفة لذاتها . وأما العلوم التطبيقية فلها لا تقوم على أسس من العلوم المجردة التي استوعبها في تصنيفه ، وقد أغفل "كونت" أيضا العلوم التي تعالج المسائل الجزئية ، كعلم الجغرافيا ، وعلم المعادن ، وعلم الحيوان ، وعلم النبات . ولم يدخل في تصنيفه سوى العلوم النظرية المجردة ، أي تلك التي تهدف إلى استكشاف قوانين الظواهر فحسب ، بقطع النظر عن الكائنات التي توجد فيها هذه الظواهر . كما رفض

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٥٣ .

"كونت" إدخال علم النفس في دائرة العلوم الوضعية و ذلك انسياقا مع المذهب الواقعي الذي لا يعترف بالنفس . فذلك قسم أفعال الإنسان إلى : أفعال عضوية أو حيوية وجعلها جزء من علم الحياة ، و أفعال فكرية جعلها جزء من علم الحياة ، و أفعال فكرية جزء من علم الاجتماع . ففي رأيه أن الفكر يدرج ويتكون في المجتمع ويظهر فيه هذا من ناحية موضوع علم النفس وأما من ناحية المنهج فقد كان علم النفس يقوم على طريقة التأمل الباطني التي رفضها "كونت" وتابعه السلوكيون و التحريبيون في رفضها فيما بعد . و يسمى " كونت " العلوم التي ذكرها في تصنيفه " بالعلوم الأساسية " التي ترجع إليها سائر العلوم الجزئية الأخرى التي لم يذكرها في تصنيفه . و أساس التصنيف عند " كونت " هو اتفاق هذه العلوم الأساسية في المنهج الوضعي و ابتعادها عن طلب المطلقة و اتجاهها لدراسة الحقيقة النسبية . والعلوم الأساسية تتدرج حسب درجة العموم التي تتناقص شيئا فشيئا ، ودرجة التعقيد المتزايد تدريجيا . وهي بالترتيب كما يلي : الرياضيات - علم الفلك - علم الطبيعة - علم الكيمياء - علم الحياة أو علم وظائف الأعضاء - علم الاجتماع أو علم الطبيعة الاجتماعية .

وعلم الاجتماع أكثر هذه العلوم اهتماما بالأمر الحسية و أكثرها أهمية من الناحية الإنسانية ، وهو يتوقف على جميع الظواهر السابقة عليه . يقول " كونت " إلا وبين هذين الطرفين الأقصى - العلوم الرياضية و علم الاجتماع - تزداد درجة الخصوص و التركيب و الطابع الشخصي شيئا فشيئا ^(١) .

و إذا استعرضنا تصنيف "أوجيست كونت" و جدنا أنه يبين الترتيب التاريخي لتقدم العلوم إلى الحالة الوضعية ، فلا شك أن الرياضة كانت أول العلوم في الوصول إلى الحالة الوضعية ، أما علم الاجتماع فقد كان آخر هذه العلوم في الوصول إلى هذه المرحلة ، ذلك لأنه أشد اتصالا بالطبيعة الإنسانية وأقرب العلوم من مشكلات الإنسان ، و بحسب

(١) انظر : فلسفة أوجيست كونت . ليفي بريل . ص ٥١ ، ٥٢ .

موقف "كونت" ينبغي أن تعتبر العلوم كلها على أنها فروع خرجت من جذع واحد وليس معنى هذا أنه يمكن إرجاع بعضها البعض الآخر ، بل ذلك يعنى أنها متجانسة وتخضع لمنهج واحد و أنها تتجه إلى نفس الغاية^(١).

و مما سبق يتضح لنا أن "كونت" جعل من تصنيفه للعلوم وسيلة لعرض الفلسفة الوضعية وتكملة لقانون الحالات الثلاث ، و هو بهذا التصنيف أيضا قد أخرج الفلسفة ثانيا من دائرة العلوم النظرية ، و اتجه اتجاها علميا في تقديره للمنهج الوضعي ، إذ أنه أشار إلى أن هذا المنهج يستهدف دراسة الظواهر لا الأشياء في ذاتها ، ثم أقام دراسة الظواهر على الملاحظة والتجربة. وقد اتبع هو في علم الاجتماع وفي استنباط قانون الحالات الثلاثة الطريقة التاريخية المقارنة التي سبقتها "دور كيم" فيما بعد^(٢).

٣- الأخلاق :

لقد كان الهدف من وضعية "أوجيست كونت" هو الإصلاح الذي يهتم عليه واجب الوطن كمفكر له مكانته في عصره. وهذا الإصلاح في نظره لا يستقيم بغير أخلاق لذا نجد أن ما يقصده "كونت" من تأسيس علم الاجتماع سنة ١٨٣٠^(٣) هو الوصول إلى قواعد خلقية وسياسية ، ثابتة نهائية تحقق سعادة الإنسانية. وكانت وسائله في ذلك اكتشاف الحقائق الأساسية التي تضمن الوحدة بين العقول. وهذا هو الذى إلى وضع أسس الفلسفة الوضعية^(٤).

وهذا يعنى - كما يرى - أن الأخلاق تأتي بعد الاجتماع وكان مقتنعا بشديد الاقتناع بأن الأخلاق يجب أن يكون لها علم ينظها لأنه أكثر تعقيدا فهو خلاصة ما تنتهى إليه الغاية الإنسانية. كما كان يرى أن الأخلاق هي أنفع العلوم لأنها تنظم السلوك الإنسانى

(١) انظر : نفس المصدر . ص ٥٥ ، ٥٦ .

(٢) الفلسفة أصولها و مبادئها . د/ محمد على أبو ريان. ص ١٢٣ - ١٢٦ .

(٣) ومن الإحصاف عند بعض العلماء أن بن خلدون هو مؤسس علم الاجتماع.

(٤) انظر : فلسفة أوجيست كونت . ليفي بريل . ترجمة : محمود قاسم ، السيد د/ محمد بدوي ص ٣٨٨ . مكتبة الأحرار المصرية .

ويجب أن تكون جميع العلوم الأخرى مقدمة للوصول إلى وضع قواعد ثابتة لتنظيم علاقة الإنسان بغيره وباجتماع ولذلك أضاف في آخر حياته إلى قائمة العلوم الستة الأصلية^(١) علما سابعا هو الأخلاق^(٢). وهذه الأخلاق في نظره ليست علما نظريا مجردا لأنه لاحظ عيبا مشتركا بين المذاهب الأخلاقية السابقة أدى بها إلى الخروج عن جادة الصواب وهذا العيب يستخلص في نظره في أنما قبل أن تصبح الدراسات الاجتماعية علما وضعيا. ومن هنا كانت غلبة النزعة الميتافيزيقية على تفكير أصحابها^(٣) وتمثلت في ذهنه أخلاق القرن الثامن عشر في ثلاثة مذاهب هي : مذهب المنفعة عند "هلفسيوس" Heivrtius ومذهب الواجب عند "كانط" ، ومذهب العاطفة عند أتباع المدرسة الأسكتلندية. فلم يقبل "كونت" مذهب المنفعة لأنه يقرر الأثرة وينكر الغيرية الكامنة في طبائع البشر ، ورفض أخلاق الواجب لأنها تقوم على أسس ميتافيزيقية خالصة ويستحيل إثباتها بمنهج البحث العلمي ، وأنكر اتجاه المدرسة الأسكتلندية ، فكان في نظره أسمى من المذهبين السالفين ، لأنه أقر الغيرية إلى جانب الأثرة وإن أخذ عليه سطحيته وافتقاره إلى العمق والدقة المنهجية^(٤) في نظراته للأخلاق المسيحية أعجبه اتجاهها إلى الحض على الإيثار والحث على تقديم العون إلى المحتاج والضعيف وتنفيذها من الأثرة التي تعد أم الرذائل ، ولكنه في الوقت نفسه أخذ عليها التعثر في مسيرة التقدم العقلي. ومن أجل هذا انصرف "كونت" عن اتخاذ المسيحية أساسا للأخلاق الجديدة وتنطلق إلى إقامتها على أسس علمية وضعية^(٥)، وذلك بعد أن استبعد أساليب التفكير الميتافيزيقي واللاهوتي^(٦)

(١) هذه العلوم هي : الرياضة ، والفلك ، والطبيعة ، والكيمياء ، و البيولوجيا ، وعلم الاجتماع. وتعتمد كل منها على النتائج العلمية التي تحققها سابقة .

(٢) انظر: الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع. د/ السيد محمد بدوي . ص ١٥٨ .

(٣) انظر : المرجع السابق .

(٤) انظر: فلسفة الأخلاق نشأها وتطورها. د/ توفيق الطويل. ص ٢٤٥ .

(٥) انظر: نفس المصدر . ص ٢٤٥ ، ٢٤٦ .

(٦) انظر: الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام. ص ٧٧ .

لأنه صرح أن وظيفة الوضعية أن تمحو فكرة "الحق" و"الخير" التي تنحدر إلى أصل لاهوتى لأنها تقيم سلطة أخرى فوق الإنسان^(١) واستبدل بالتفكير الميتافيزيقى واللاهوتى . مناهج التفكير العلمى أسوة بالعلماء الطبيعيين فأنه إلى وضع قوانين تفسر الظواهر الأخلاقية توطئة للسيطرة عليها والإفادة منها فى دنيانا الحاضرة^(٢).

ويمكن إجمال الخصائص الرئيسة للأخلاق العلمية الوضعية عند "كونت" فيما يلى:

١- أن الأخلاق عند "كونت" تقوم على أساس العلم الوضعى ، لذلك تحقق صفاته الأساسية وهى :

أ- حقيقة أى أنها تقوم على الملاحظة لا على الخيال ، وتنظر إلى الإنسان كما هو كائن بالفعل ، لا كما نتصور أن يكون.

ب- أنها تعتمد على التجارب التى أحرزتها الإنسانية عن طريق الميول التى سارت فيها الدوافع التى دفعتها لأنواع النشاط العادى ، وذلك خلال القرون التى زودنا التاريخ بمعلومات عنها^(٣).

٢- أن الأخلاق نسبية متغيرة وليست مطلقة ثابتة ، وهذه الأخلاق تستمد نسبتها من نسبية المعرفة ؛ لأن التسليم بنسبية الحقائق فى مجال المعرفة ، يفضى بنا إلى التسليم بنسبية القيم فى مجال الأخلاق وغيرها من العلوم المعيارية. ولما كان القول بنسبية الحقائق أبستمولوجيا لم يمنع من التميز بين الحق والباطل أو الصواب والخطأ فإن التسليم بنسبية القيم الأخلاقية لن يحول دون التفرقة بين الخير والشر كما يتوهم البعض^(٤). ومن ناحية أخرى أن وجود النوع البشرى عند الوضعيين يتوقف على مجموعة كبيرة من الشروط الطبيعية والفلكية والفيزيائية والبيولوجية والاجتماعية .

(١) انظر: فلسفة الأخلاق نشأها وتطورها. د/ توفيق الطويل . ص ٢٤٩ .

(٢) انظر : نفس المصدر .

(٣) انظر : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع . د/ السيد محمد بدوى . ص ١٥٩ .

(٤) انظر : فلسفة الأخلاق . د / توفيق الطويل . ص ٢٤٦ .

فقد قدر لهذه الظروف أن تكون على غير ما هي عليه ، وهو ما لا يستحيل تصوره عقلا
— لصارت أخلاقنا أيضا مختلفة عما هي عليه الآن — وحيث أنه فهي نسبية بالنسبة
إلى مركزنا في الكون وإلى تركيبنا العضوي .^(١)

فنسبية الأخلاق عند "كونت" ضرورة تقتضيها نسبية المعرفة عموما وفقا لتعاليم المذهب
الوضعي — كما أن هذه النسبية لا تصبح حقيقة واقعة إلا إذا قدر للظروف التي يستمد
منها "النوع البشري" حياته أن تصبح غير ما هي عليه. وذلك لأن "كونت" ينظر
إلى البشرية في مجموعها^(٢) . هذا وقد وجد بعض الفلاسفة — وعلى الأخص الفلاسفة
المثاليون — أن "نسبية الأخلاق" انحدرت نحو نفى "الأخلاق" برمتها ، فإما أن يكون الخير
مطلقا حسب ما يتصورونه وإما أن ينعدم التمييز بين الخير والشر وليس هناك حـ
وسط^(٣).

ولكن "كونت" لم يشاركهم هذا الرأي ، إذ يرى العقل البشري كثيرا ما تمكن من
أن يعيش على حقائق نسبية. وسيأتي الوقت الذي يصبح فيه مثل هذا الحل مقبولا بالنسبة
إلى الأخلاق^(٤).

أن الأخلاق عند "كونت" تقوم على النزوع إلى الحياة الاجتماعية الذي يقوم على
الشعور ولا يتوقف على المصلحة الشخصية ، ذلك لأن "كونت" يذهب إلى
أن الغرائز الشخصية تهيمن في الحياة الفردية وفي الأسرة ، والتي تشكل أول عضوية
اجتماعية تولد الألفة ، والتي تحرر العقل من الميول الأنانية ، وتخفف الفرد على العيش
من أجل الآخرين . وعلى أساس الشعور بالانتماء إلى العضوية الاجتماعية يتشكل إدراك
دور العمل الشخصي بالنسبة للمجتمع ككل ، وتتطور أفضل السمات والميول الطبيعية
وتزول الغرائز الرديئة أو تشرع بخدمة الصالح الاجتماعي. ويرى "كونت" أن أسمى

(١) انظر : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع . د / السيد محمد بدوي . ص ١٥٩ .

(٢) انظر : نفس المصدر .

(٣) انظر : المرجع السابق .

(٤) انظر : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام . د / مصطفى حنمي . ص ٢٨ .

الأفكار الأخلاقية هي فكرة "الإنسانية" والذي يعود تطورها إلى توحيد جهود القوى الفردية والاجتماعية. ولذا يطرح "كونت" في "ديانة البشرية" التي وضعها "الحب" مبدأ لإجماع الناس . و"النظام" أساساً له ، و"التقدم" هدف له ^(١).

وهذا النزوع إلى الحياة الاجتماعية عند "كونت" يتمشى مع النزعة الإصلاحية في فلسفته التي تهدف إلى مساعدة الإنسان على أن يتطور حتى يحقق التقدم الذي تختمله طبيعته وتقتضيه الظروف التي تكتنفه ، عندئذ تغلب مشاعر الغيرية والتعاطف الوجداني إلى دوافع الأثرة ونوازغ الذات ، وتنصرف النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية - كما يقول "كونت" نفسه ^(٢). وأن يعمل الإنسان ما استطاع لكي تغلب غرائز المودة بين الناس على دوافع الأثرة ، ولكي تغلب النزعة الاجتماعية على الشخصية الفردية ^(٣).

هذه الأخلاق بناء على النزوع إلى الحياة الاجتماعية تؤكد وجود الميول (الغيرية) لأنها مركوزة في النفس البشرية - ويسمى هذه الميول (المودة) وهو تعبير مستمد من المدرسة الاسكتلندية. يقول "كونت" : (إنك إذا قررت هذه العواطف الغيرية ظهرت الأخلاق وإذا انتزعتها اختفت الأخلاق). ويتضح تأثيره بالمدرسة الاسكتلندية التي تزعمها "توملس ريد" في الاتجاه العاطفي ، إلا أنه يذهب إلى أنهم اكتفوا بتقرير وجود هذه العواطف وأهملوا البحث عن الكيفية التي تنمو بها الأخلاق. فالأخلاق عندهم ذات طابع سطحي وتنقصها الدقة المنهجية . ولكي تفسر الأخلاق الإنسانية تفسيراً كاملاً ينبغي أن يضاف إلى العناصر ذات الصبغة العاطفية عناصر ذات صفة عقلية .. معنى ذلك : أن الحاسة الخلقية تنشأ بسبب عواطف المودة بين الناس ^(٤) ، بل تثبتها ملاحظة الحيوان في سلوكه وليس من المستطاع الاستغناء عن هذه المشاعر في أي مجتمع إنساني ، وبغيرها لا تكون

(١) انظر : معجم علم الأخلاق . ص ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(٢) انظر : فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها . د/ توفيق الطويل . ص ٢٤٧ .

(٣) انظر : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع . د/ السيد محمد بدوي . ص ١٦١ .

(٤) انظر : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام . د/ مصطفى حلمي . ص ٧٨ .

أخلاق . ولا يتعارض هذا مع تسليم "كونت" بتفوق الأنانية على دواعي الغيرة في طبائع البشر فإن هذا التفوق يخفف من حدة ما نلاحظه من نمو الإيثار في نفوس النسل نموًا مطردًا.

بل يرى "كونت" أن الحكمة تقتضي ألا نعمل على استئصال دوافع الأثرة من نفوسنا تمسًا مع رأى الأخلاقيين من أمثال الكلية والرواقية. فإن من يتطلع إلى أن يكون ملكًا يحكم على نفسه بالعتة . وإذا كانت الأثرة - لأسباب عضوية فيزيقية - أقوى في نفوسنا من الإيثار ، فإن مثلنا الأعلى ينبغي أن يهدف إلى قلب هذا الوضع ، بتغليب مشاعر الغيرة على دوافع الأنانية^(١). والأثرة كثيرا ما تؤدي إلى إيقاظ الغيرة عند الناس ، فمن ذلك أن الغيرة الجنسية تفضي إلى نمو الأمومة وميل الإنسان إلى توكيد ذاته وفرض إرادته على الآخرين ، وكثيرا ما ينتهي بصاحبه إلى التفاني في خدمة المصلحة العامة . ومن نشأت العاطفة الخيرة بقيت ونمت حتى لا تتعطل الأثرة عن أداء وظيفتها ، ويلتبس الإنسان الخير لذاته دون انتظار لآثاره ونتائجه . وإذا كانت الغيرة تترع إلى التطور تلقائيا فإن للمحيط الاجتماعي الذي يعيش فيه الإنسان أثره البالغ في نمو ميولنا وتنظيمها والكمال من الناحية الأخلاقية يكون بتحقيق الانسجام بين الناس بعضهم البعض الآخر وفقا للمبدأ القائل : (عش من أجل الآخرين). وهذا المبدأ تخضع الأنانية لسيطرة الغيرة^(٢).

وعلى هذا تكون الخاصة الخلقية عند "كونت" تتكون من عواطف تلقائية تتحول إلى حالات وجدانية عائلية واجتماعية. وبذلك تكون الأخلاق عنده غريزية طبقا لجذورها الحيوانية وتصبح عقلية في تطورها الإنسان^(٣).

(١) انظر : فلسفة الأخلاق . د/ توفيق الطويل ص ٢٤٧ .

(٢) انظر : المرجع السابق .

(٣) انظر : الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام . د/ مصطفى حلمي . ص ٧٨ .

وبناء على ما سبق يمكن القول : أن الأخلاق لدى "كونت" يمكن أن تفهم على أنها الشكل الوضعي للتكررة الخلقية عن نظام الكون ، وأنها تجمع بين الناحية العاطفية والناحية العقلية لأنها غريزية بحسب أصلها الحيواني. وهي تنشأ بسبب عواطف المودة التي يشعر بها الناس بعضهم تجاه بعض ، ويشتركون في ذلك مع كثير من الحيوانات الأخرى ، وتنمو هذه العواطف بصفة تلقائية فتتحول إلى حالات وجدانية عائلية واجتماعية . وبذلك تصبح عقلية في تطورها الإنساني لأنها ترتفع شيئا فشيئا فوق مستوى الحيوانية عن طريق نمو "الذكاء" الذي يسير جنباً إلى جنب مع الجهود التي يضطر الإنسان إلى بذلها كي يكيف نفسه بالوسط الذي يعيش فيه.

وعلى هذا النحو تحل الأخلاق المنهجية المنظمة محل الأخلاق التلقائية . ويؤمن "كونت" بأننا لو كنا أكثر ذكاء لكان معنى ذلك أن نكون أحسن أخلاقاً. وهو يقصد بالذكاء إدراك وفهم قيمة التضامن الوثيق الذي يربط كلامنا بمجموعة أقراننا في كل لحظة ، مما يجعلنا أكثر دقة وفي مراعاة القاعدة الخلقية المثلى وهي "الحياة من أجل الآخرين". كما أن الأخلاق تتحسن عنده بصفة أكيدة ، حين يدرك الذكاء أنه ليس غاية في ذاته ، بل يجب أن يخضع "للقلب" ، وأن السعادة الوحيدة التي تتفق مع طبيعة الإنسان توجد في الإخلاص وفي المحبة^(١).

فالأخلاق عند "كونت" : عملية وضعية ، نسبية متغيرة ليست مطلقة اجتماعية ليست فردية ، غريزية غريزية ، منهجية ليست تلقائية .

الدين الإنسانية

لقد عبر بعض فلاسفة القرن التاسع عشر عن عدم رضاهم عن الدين السائد. وظهر فلاسفة ينتقدون الكتب السماوية المقدسة نقداً قاسياً وجارحاً. والدين الأسمى هو دين الإنسانية . وفي تصور "كونت" لهذا الدين ، أصبحت الإنسانية الجماعية هي الإله الجديد ، وسماه "كونت" "الكائن الأسمى" أو "الكينونة الأسمى" . ولم

(١) انظر : الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع . د/ السيد محمد بدوي . ص ١٦٨ . ١٦٩ .

تكن فهي ليست شيئا فوق الطبيعة أو شيئا مطلقا . فطبيعتها نسبية ، وهذه الصفة تجعلها قابلة للنمو والسمو . ومع هذا يعتمد نموها على أفعال البشر التي حلت فيها المشاعر الاجتماعية محل عشق النفس . ومن هنا فإن كنيسة "كونت" والتي لم ينضم إليها أحد ستبكر أعيادا للقديسين لتكريم أناس كالفنانين والحكام والعلماء وما أشبه ، من أولئك الذين كرسوا حياتهم طوال التاريخ ليس للعبادة فقط ، وإنما لكي يندمجوا في هذه الكينونة الهائلة ، يعنى الإنسانية في أفضل أحوالها البعيدة عن الأنانية ، وبذلك تتحقق السعادة ويتحقق التقدم على الأرض.^(١)

هذا الدين الجديد قد برز عند "سان سيمون" أستاذ "أوجيست كونت" الذى يقول: "من المستحيل أن يكتفى الدين من الدنيا . وكل ماهناك هو إمكان تحويله من صورة إلى أخرى"^(٢) .

فهذه العبارة أجملت نظريته الشخصية للدين ، ونظرة التنوير الجديد الذى شدد هجومه على المسيحية كدين سماوى . كان يهدف إلى تطويره ولقد قدر الدين في العصر لنفعه الاجتماعى إلى جانب مزاياه الأخرى . وهذا ما تجده في كتاب "المسيحية الجديدة" لـ "سان سيمون" الذى ظهر عام (١٨٢٥) حيث تجد ابتكار لدين جديد يجمع في الوقت نفسه بين المصادقية العلمية ، وإشباع الرغبة السيكلوجية ، والنفع الاجتماعى . وانبعث من هذا المناخ دين جديد للإنسانية يقترن عادة بـ "أوجيست كونت"^(٣) .

يقول "كونت" : إذا أردنا تحقيق مجتمع يسوده النظام من أجل التقدم فيجب أن ننمى لديه وإلى أقصى حد ممكن (ديانة ملائمة) ، وهذه الديانة أين نجدها ؟

لا توجد في الماضى : فالطوطمية ، والشرك الوثنى ، والتوحيد مذاهب قد ماتت ولا توجد في الميتافيزيقا لأنها تستعصى على إدراكنا ، إن البشر بحاجة إلى ديانة عقلية جديدة...

(١) انظر : الفكر الأوروبى الحديث . ج ١٩ . ج ٣ . فرانكلين-ل-باومر . ص ٦٦، ٦٣ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ٦٣ .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ٦٣ ، ٦٤ .

وقد اعتقد "كونت" أنه اكتشف عناصرها ، وجمعها من تعاليم علم الاجتماع وسمّاها "ديانة الإنسانية" ^(١) .

لأن لفظ "الإنسانية" لفظ عام مشترك يضم جميع الأفراد . ولذا فهو شئ واقعي ، لأنّما عبارة عن مجموع الناس الذين يعيشون بالفعل وهي تتألف من كل ما أحس به الناس وفكروا فيه وقدموه من خير وفضل و باقيات صالحات . إنّما الموجود الذي يسمو على المكان ، و الذي تركز فيه جهود الأفراد العابرة و المتقلبة ، بعد تطهيرها و تنظيمها ، والذي تصبح معه هذه الجهود حياة خالدة و أثرا باقيا ^(٢) .

والإنسانية " ليست ديناً تجريدياً ، وإنّما هي حياة ، إنّما النمو الفعّال للإيثار والمحبة ^(٣) . وهذا وهذا اعتبر " كونت " ديانة الإنسانية أساساً جوهرياً في قيام المجتمع الإنساني . وهذا يفسر لنا الحروب التي نشبت سجّالاً بين المجتمعات التي تعتنق ديانات مختلفة ، ويرى "كونت" أن هذه الحروب ستستمر في المستقبل إذا لم تتحقق وحدة الدين في الجنس الإنساني بأسره باعتناقه الديانة الوضعية و هي الديانة التي في نظره تتركز نحو عبادة "الكائن الأعظم" و هو " الإنسانية " .

وهذا جعل " كونت " من " فكرة الإنسانية " البسيطة موضوعات عامة تتجه نحو أفراد الجنس البشري بالعبادة و التقديس ^(٤) ، وذلك لأن "كونت" آمن أن الفرد لا يستطيع بلوغ الكمال الأسمى و ذروة السعادة إلا إذا تمّ له الوفاق و التناسق بينه و بين العالم وبينه وبين زملائه في الإنسانية ، وبينه وبين نفسه . ثم أيقن أن هذا التناسق المنشود يمكن أن ينشأ عن البواعث الذاتية الأنانية التي تسوق كل فرد للنضال و العمل ضد أخيه . ولذا كان الانسجام في طبيعة الفرد منظوماً على استسلام الذات إلى قوة خارجية عن الإنسان

(١) انظر : مدخل نقدي لدراسة الفلسفة . د/ محمد عبد الله الشرفاوي . ص ١٥٤ ، ١٥٩ .

(٢) انظر : العلم والدين في الفلسفة المعاصرة . إميل بوترو . ص ٥٠ .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ٥١ .

(٤) انظر : أوجيست كونت . د/ مصطفى الخشاب . ص ١٤١ .

يربط هو بما ، هذه القوة هي : "الإنسانية" . و "الإنسانية" في عرّفه تشمل كل ما فُكر فيه البشر أو شعروا به أو عملوه من الخير ، و حياة الفرد تتشكل بقوة تطورات الإنسانية فليس من الضير أن أفكار المرء إلى هذا العامل المصلح العظيم ألا وهو الإنسانية - وهي قوة هائلة تسيطر على جماع حياته ، وتتطلب منه كل خدمته . فليعبد الإنسان تلك الإنسانية وليكرس حياته لأجلها^(١).

وبذلك تكون "الإنسانية" في نظر "كونت" هي الإله الواحد. وبذلك تفتقد كلمة دين عند "كونت" معناها السامي المعروف في جميع الأديان ولا تدل فلسفته إلا على اتحاد الأفراد في الحب والانسجام التام بين العقل والقلب هذا الدين في نظره "هو دين الإنسانية" التي يجب أن نتجه إليها بكل قلوبنا وعقولنا و نقدم عليها بالتقديس والعبادة . وبهذا نجد أن فكرة "الإنسانية" عند "كونت" تحل محل فكرة "الله" في الأديان السماوية المعروفة^(٢). ووظيفة هذه الديانة كما يراها "كونت" هي وجود وحدة دينية في العالم بأسره لأن جميع الأفراد سيتجهون بقلوبهم نحو فكرة واحدة ومركز واحد فضلا عن ذلك فإن وظيفتها أيضا تنظيم حياة الفرد وتقوية الروابط الروحية بين أفراد الإنسانية . ولذلك فإن المبدأ الأسمى في هذا الدين الوضعي هو عش للغير^(٣).

وكان "كونت" يريد أن يبعد الدين والفلسفة عن التوجيه ولكن تجده قد غرق في الدين والفلسفة إلى أذنيه وذلك لأن الدين الذي قال به يتضمن معبودا وعبادة وطقوسا وكهنة وتصورا ساذجا للكون وتصنيفا طبقيًا للإنسان يشبه تصنيفات فلسفية كثيرة تجعل الفلاسفة على قمة النوع الإنساني. هذا الدين الجديد له كغيره من الأديان طقوس مقدسة يجب على جميع الناس القيام بها والاشتراك فيها. والإنسانية بالطبع هي الموضوع الوحيد

(١) انظر : كونت . للمنتشرة . كاترين هنري . ترجمة : حبيب سعد . ص ١٠٣ ، ١٠٤ . ضمن كتاب أعلام الفكر الفرنسي . دار الشرق والغرب .

(٢) انظر : أوجيست كونت . د/ مصطفى الخشاب . ص ١٤١ .

(٣) انظر : المرجع السابق . ص ١٤٢ .

نلتفوس الوضعية . فهي الكائن العظيم ونحن أعضاؤه " لأننا لا نتميز في الإنسانية عسورا ماضية أو مستقبلية بل هي في حاضر مستمر . و الأرض التي نعيش ونقيم عليها هي المعدود الأعظم أو " الوثن الأكبر " والمكان الذي نتحرك فيه هو " الوسط الأكبر " . فالإنسانية والأرض ، والمكان هي الأقاليم الثلاثة التي تكون المذهب الوضعي ^(١) .

العبادة : إذا كانت الإنسانية دين . فكيف تعبد ؟ والعبادة التي يقوم بها الفرد في هذا الدين الجديد ليست عبادة بالمعنى المفهوم في الديانات النظرية الأخرى . ولكنها في عرف " كونت " محاولة الوصول بهذا الكائن الأكبر " الإنسانية " إلى درجة " الكمال المطلق " . وعلى هذا النحو ليست الصلاة إذا انتماسا كما هي الحال في الديانات ، ولكنها مجرد تأمل في المثل الأعلى للإنسانية والحياة الاجتماعية .

لقد قسم " كونت " عبادة هذا الدين الجديد (الإنسانية) إلى ما يلي :

١ - عبادة فردية (شخصية) .

٢ - عبادة أسرية (مشتركة) .

٣ - عبادات عامة .

أولا : العبادة الفردية :

إن أقوى مظهر للعبادة الفردية إنما يتمثل في " المرأة " لأنها الرباط الحي الذي يربط الفرد بالمجتمع . وهي مركز العواطف و الوجدانيات ، فهي التي تغرس في الأطفال مبادئ الدين الوضعي و تعمل على القضاء على الغرائز الأنانية التي تتنافى مع مبادئ الإنسانية ^(٢) . وهذه العبادة الفردية أتت عنده قياسا على الكاثوليكية التي جاءت بفكرة الملاك الحارس المحافظ على الشخص و المنزل . ولأن الملائكة - في زعمه - كائنات وهمية ، فإنه اقترح أن تسد المرأة هذا المكان ، فهن ملائكة ذات وجود حقيقي . فليرى الرجل في المرأة ملاكه

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٤٢ .

(٢) انظر : المرجع السابق . ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

اخارس ، وليصل لها ثلاث صلوات يوميا في الصباح والظهر والمساء ، ولتكن صلاته لها شفاهية ، لأن الكلمات المنطوقة تضاعف المفعول ولتكن صلاة شعرية لأن الشعر يأخذ بمجامع القلوب^(١).

وقد أشار "كونت" إلى الدور الذي يعزوه إلى ما يسميه التأثير الملائكي "كلوتيلد دي فو Clotilde de vaux" تلك المرأة التي أحاط ذكرها بضرب التقديس^(٢). لهذا يرى "كونت" أن العبادة الفردية تتبلور في اتخاذ الأشخاص الأجزاء على الفرد كنماذج للمثل الأعلى في توجيه جميع أفكار الفرد وأفعاله إلى صيانة الموجود الأعظم وهو الإنسانية وإبلاغه حد الكمال باعتبار أن كرامة الفرد تتحقق في كونه جزء من هذا الموجود الأعظم. وهكذا تنطوي الغيرية على الراجب الأعظم وعلى السعادة العظمى جميعا.

ثانيا : العبادة الأسرية (المشركة):

وهذه العبادة تلخص في ربط كل أسرة بالوطن ويرى أن الطفل عليه أن يقطع تسعة مراحل مقدسة حتى يندمج في الإنسانية تدريجيا ، ويتحد بالكائن الأكبر. وهذه الأدوار التسعة هي على الترتيب ... تطهير الطفل وأدواته اللازمة له في حياته الخاصة ، ثم الغطاس أو التعميد كما هو الحال في المسيحية ، فإذا بلغ الرابعة عشر من عمره يدخل الجمعية الدينية (Initiation) ثم قبوله عند بلوغه الواحد وعشرين في مرحلة الـ (admiation) وعند وصوله إلى سن الثامنة والعشرين يعطى له حق التعيين (distinatiin) فيصبح عضوا عاملا في الجمعية الدينية ، وعند وصوله إلى سن الثانية والأربعين يعطى له "الزواج" ويكون في هذا الدور قد وصل إلى أوج نضوجه ورجولته. والزواج في نظر "كونت" نظام مقدس لأنه يرتفع به من مجرد الإرضاء الغريزي الحسي إلى مرتبة التقديس والطهارة ، وإذا وصل الفرد إلى سن الثالثة والستين فإنه يتصوم ويعكف في خلوته مرحلة الـ (retraite) على التأمل في الذات الإنسانية

(١) انظر : مدخل نقدي لدراسة الفلسفة . د. محمد عبد الله الشرفاوى . ص ١٦٠ .

(٢) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان فال . ص ١٠١ .

السامية ، والوقوف على حقيقتها. ثم بعد ذلك ينتظر الموت . وبعد موته بسبعة سنوات تتحد روحه بالكنائس الأكبر^(١) . "ويشهد الإنسانية في ذاتها.

هذه هي المراحل التي يرسمها "كونت" لأفراد الدين والمجتمع الوضعي .

ثالثا : العبادات العامة:

وهذه العبادة تكمن في إقامة أعياد مدنية لتكريم المحسنين إلى الإنسانية هدفها إحياء كل من أسهم في جعل الإنسانية هيئة نظام وتقدم^(٢) . وتقام هذه العبادات العامة في معبد "الإنسانية" ، وهو مبني في وسط غابة مقدسة وتمثل فيه الإنسانية بتمثال امرأة جميلة في سن الثلاثين تحمل بين ذراعيها طفلا . يقام بجانب هذا المعبد معبد آخر يخصص للذكور النساء الشهيرات وفي معبد الإنسانية هذا يقام ثلاثة عشر تمثالا لثلاثة عشر شخصا من المفكرين والعظماء . وأسماء هؤلاء المفكرين الثلاثة عشر ، هم الذين يطلقون على أشهر السنة الثلاثة عشر. وهذه الأسماء أو عبارة أخرى أشهر السنة هي على حسب تقويم "كونت" مسماء بالترتيب الآتي:

- | | | |
|----------------------------|-------------|--------------------|
| ١- موسى. | ٢- هوميرو. | ٣- أرسطو. |
| ٤- أرشيدس. | ٥- قيصر. | ٦- سان بول. |
| ٧- شلمان. | ٨- دانتي. | ٩- جرتنبرج. |
| ١٠- شكسبير. | ١١- ديكارت. | ١٢- فردريك الثاني. |
| ١٣- بيشات ^(٣) . | | |

وبهذا وضع "كونت" تقويمًا واقعيًا وسمى فيه كل الأيام والشهور بأسماء الرجال الذين أسهموا بنصيب وافر في تقدم الإنسانية. وعبادة الإنسانية لها كهنتها وهم : الفلاسفة الشعراء ، الأطباء. ويؤلفون معا هيئة إكليريكية . ومهمتهم : استكشاف الطريق الذي يكفل خير الإنسانية ، والعمل على تحقيق ما حققته الكنيسة في العصور الوسطى أو أرادت تحقيقه.

(١) انظر : أوجيست كونت . د/مصطفى الخشاب. ص ١٤٣.

(٢) انظر : مدخل نقدي لدراسة الفلسفة . د/ محمد عبد الله الشرفاوى . ص ١٦٠.

(٣) انظر : أوجيست كونت . د/ مصطفى الخشاب . ص ١٤٤.

وأما النظرية التي يجب أن يتبناها دين الإنسانية عن (الكون) عند "كونت" هي أن الوضعية تدعى أنها تحررت من الأوهام فعلا ، فلا يضرها أن تقود إلى "الفيتشية" التي تصنف لأشياء نفسا وحياة فتفسر بها الطبيعة وفي هذا مصدر قوة اللغة والفن وكل ما من شأنه أن يفيد في بقاء الموجود الأعظم ونمائه.

وأما عن التصنيف الطبقي للإنسان عند "كونت" فيتمثل في أن الفلاسفة على قمة النوع الإنسان وهم بمثابة الدماغ من الجسم ، ويأتي بعدهم النساء وهم بمثابة أعضاء العاطفة وفن واجب : وهو إثارة عواطف الحنان والغيرة الكفيلة باستكمال "الموجود الأعظم" وبعد النساء يأتي رجال المال والصناعة وهم بمثابة أعضاء التغذية ، وأخيرا يبعث العمال وهم أعضاء الحركة^(١).

وأيضا لم ينسى "كونت" أن يجعل لديانته بابوية عامة ، مقرها باريس وبابا عاما للإنسانية كلها ، وشعارات رنانة مثل : "نظام وتقدم" ، "العيش في سبيل الآخرين" بل إنه يقترح حركة وضعية نخل محل شارة الصليب .

ويقترح شكلا للنظام الوضعي ، والحكومة الوضعية وأعمال الكهانة ، وطقوس العبادة والأسرة... إلخ.

- والديانة الوضعية عند "كونت" لا تعتبر غيرها من الديانات التي تدين بها الشعوب ديانات فاسدة خاطئة ، ولكن تعتبرها قرية من الصواب لأن قبولها والتسليم بها والإذعان لها واستمرار وجودها حيثما توجد يدل على أنها تسد كثيرا من الرغبات الإنسانية وتؤدي كثيرا من الوظائف الاجتماعية . فلا سبيل إذن إلى هدم هذه الديانة القائمة لأنها تقوم بوظائف ضرورية للحياة الجمعية ولكن الذي يمكننا عمله هو أن نخل محلها "الديانات الوضعية"^(٢) ثم يقترح أن تمر أوروبا بفترة انتقالية تتخلص فيها من أوضاعها الراهنة لتتحرط عما تحت السياسة والفلسفة والديانة الوضعية .

(١) النظر: تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . ص ٣٢٧، ٣٢٨.

(٢) النظر: أوجيست كونت . د/ مصطفى الخشاب . ص ١٤٥.

ولقد نحمس "كونت" لـ "نابليون" محاولاً التأثير عليه ليأخذ بمذهبه مثلما فعل جده "أولاطيون" من قبل ، وبعد أن تنحول أوروبا إلى الديانة الوضعية الجديدة يبقى نشر هذا التنظيم الجديد في العالم الشرقي وأمريكا والصين وأفريقيا واليابان هدايتهم وتخليصهم من ضلالهم القلتم.

يقول "كونت":

"حينئذ يتحقق الهدف تماماً، ونحيا الإنسانية بلا إله ولا ملك، وتبقى في نظام سرمدى سائرة في اضطراب نحو التقدم . وهذه النتيجة الهائلة لن تنشأ عن إعادة الحماقات اللاهوتية التي يجدها المذهب التقليدي ، ولا عن انتصار ميتافيزيقا روحانية صيبانية ، بل تنشأ بالمذهب الوضعي^(١). هذه هي ديانة الإنسانية كما وضعها "كونت" ووضع لها شعاراً هو: مبدأه المحبة، وأساسه النظام، وغاياته التقدم وجعل نفسه إمامها الأكبر. إيماناً بأنه النسي الحقيقي لدينه الجديد ، وبأن عشيقته الشابة هي القديسة الخامية لهذا الدين كما أفا رمزه^(٢).

فمن يقرأ أعمال "كونت" يدرك أنه قد تصور نفسه رسولاً هادياً لم يجئ للفرنسيين بفلسفة، ولكن جاءهم بدين "كامل متكامل" فيه الخلاص التام من كل ما يعانون منه ثم أخذته نشوة أو لوثه ، فتصور أن هذا الهواء الفارغ الذي أذاعه لا يحل مشكلة فرنسا فحسب ، بل يحل مشاكل البشر أجمعين ، وعلى الوضعيين أن ينشروا هدايتهم بين أمم الشرق في همة وتفان للارتفاع بمستواهم من ناحية ، ولتوحيد البشرية على دينه الوضعي الجديد^(٣).

(١) انظر: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة . د/ محمد عبد الله الشرقاوي . ص ١٦١.

(٢) انظر: عصر الأيدولوجية. تأليف: هنري د. أيكين . ص ١٥١.

(٣) انظر: مدخل نقدي لدراسة الفلسفة . د/ محمد عبد الله الشرقاوي . ص ١٥٢، ١٥٣.

٤ أثر الوضعية على المجتمع الأوربي

لقد ذكرت أن الوضعية اتجه فكرى بين تفسير العالم على معطيات التجربة وحدها. وتنطلق من العلوم الطبيعية التى أثبتت فى عالم اليوم أنها أنجح طريقة لمعالجة مادة التجربة كما أنها تحاول أن تبحث عن نظرة موحدة لعالم الظواهر — الطبيعية والإنسانية — من خلال تطبيق المناهج والنتائج التى تصل إليها العلوم الطبيعية^(١).

فانتهى "كونت" إلى تحقيق الوحدة العقلية العامة الشاملة والتى تودى بدورها إلى وحدة العقل الفردى ، وهذه الوحدة الأخيرة تتطلب شرطين هامين هما: وحدة المنهج الذى يستخدمه العقل فى الدراسة والبحث ، ثم تجانس النظريات التى يسير بمقتضاها العقل . وقد شرح لنا "كونت" أن هذه الوحدة وهذا التجانس يتوفران فى كل الظواهر حتى عصره ماعدا الظواهر الأخلاقية والظواهر الاجتماعية. فهما المستثنيان. من توافر هذه الوحدة وهذا التجانس فيهما. ثم أجاب على السؤال الآتى : هل يمكن دراسة الظواهر الاجتماعية والأخلاقية بنفس الطريقة ونفس المنهج الذى تدرس به الظواهر الأخرى بالإيجاب. وهذا يعنى أن العقل الإنسان حقق الوحدة والتجانس الذى يتطلبه إليهما. واتفاق العقول واتحادها عند "كونت" يسمح بوضع تربية عامة مشتركة يساهم فيها كل أفراد المجتمع . والغرض منها أن يفرس فى المجتمع معتقدات ومبادئ "أخلاقية" جديدة. والطريق الذى يودى إلى هذا عند "كونت" هو "علم الاجتماع"^(٢). ولقد كان لهذه الوضعية أثر كبير على المجتمع الأوربي فى أكثر من اتجاه^(٣).

١- ففى "إنجلترا" ظهرت الوضعية فى ثوب جديد سمي "الوضعية الحديثة" على يد "جون ستوررات مل" و "جون لويس" والروائية "جورج اليوت" و "هربرت - سبنسر" و "كارل بيرسون"^(٤). وهذا يعنى أنه يوجد صدى لوضعية "كونت" فى مجرى التفكير الإنجليزى الذى استمد روحه من الحياة الصناعية والتجارية ، والذى كان ينظر

(١) انظر: علم الاجتماع. د/ محمد عاطف غيث. ص ٦٣ سنة ١٩٨٤. دار المعرفة الجامعية.

(٢) انظر: فقه الفلسفة. ول ديورات. ترجمة/ فتح لله محمد المشعشع. ص ٤٥٥، ٤٥٦.

(٣) انظر: أوجيست كونت. د/ مصطفى خضاب. ص ١٥٠، ١٥١، ١٤٩.

(٤) انظر: الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر. جان فال. ص ١٣.

إلى الحقائق الواقعة نظرة تقدير واحترام . ومما يؤكد هذا - كما يقول "ول ديورانت" - أن "جون سينورات مل" (١٨٠٦ - ٧٣) و "فردريك هاريسون" (١٨٣١ - ٩٢٣) كانا مخلصين و مواليين طيلة حياتهم لنفسه "كونت"^(١) . وتقوم الوضعية الخدثة التي ظهرت في إنجلترا كأثر لوضعية "كونت" على عناصر ثلاث هي :

(أ) الكمية التي تقوم على اعتبار العد والقياس منهجاً في الدراسة ضرورى في الاستقصاء العلمى في أى ميدان بما في ذلك علم الاجتماع ، ويعتبر "كيلي" البلجيكي من الأوائل الذين دعموا هذا الاتجاه ، كما أن كتاب "قواعد العلم" الذى كتبه "كارل بيرسون" سنة ١٨٩١ يعتبر رمز "الكمية"^(٢) .

(ب) السلوكية التي ظهرت أيضاً في كتاب "بيرسون" السابق ، ولكنها تجددت في كتابات عالم النفس الأمريكى "جون واطسون" ، الذى دعم آراء عالم الفسيولوجيا الروسى "يفان بافلوف" . وتتلخص دعوى "واطسون" إلى السلوكية في أن الشعور لا يمكن معرفته موضوعياً ، وأن الاستبطان لا يمكن أن يكون مصدراً للمعرفة . ولذلك فإن علم النفس - وبالتالى علم الاجتماع - يجب أن يدرس السلوك الممكن ملاحظته دون غيره^(٣) .

ويعتبر "لند برج" أحد أقطاب الاتجاه الوضعى الحديث في علم الاجتماع . وتظهر "وضعيته" من خلال كتابيه "أسس علم الاجتماع" و "هل يستطيع العلم إنقاذنا؟" وتتلخص أهم آرائه في أن العلم سواء كان علماً طبيعياً أو اجتماعياً يعتبر وسيلة فنية "للتوافق" بالضرورة . ذلك أن كل استقصاء يبدأ بتوتر أو اختلال من نوع معين في الكائن المستقصى . وتعتبر هذه الفكرة لب "السلوكية" لأنها تغفل الإشارة إلى الحقائق العقلية . هذا إلى أن كل التوافق في حياة الإنسان يقترب من "موقف متوازن" يعبر عن الوضع الطبيعى للأشياء^(٤) .

(١) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت . ترجمة / فتح الله محمد المشمش . ص ٤٥٥ ، ٤٥٦ .

(٢) انظر : آفاق الفلسفة . د / فؤاد ذكرها . ص ٢٤١ وما بعدها . مكتبة مصر .

(٣) انظر : علم الاجتماع . د/محمد عاطف غيث . ص ٦٧ ، ٦٦ .

(٤) انظر : المراجع السابق . ص ٦٧ ، ٦٨ .

(جـ) المعرفة الوضعية ، التي نعد جذورها في كتابات "وليام جيمس" البراجماتي وكذلك في كتابات "جون ديوى" و"برتراند رسل". ولكن "كارل بيرسون" هو الذى وضعها بالطريقة التي أثرت في علم الاجتماع ، وذلك لأنه يرى أن المعرفة يجب أن تكون نتيجة للانطباعات الحسية وما يترتب عليها ، ويقول إن حقيقة الشئ تتوقف على إمكان حدوثه كليا أو جزئيا على هيئة مجموعة من الانطباعات الحسية ، وإذا استطعنا أن نقيم "نظاما" على أساس هذه الانطباعات أمكننا أن ننس قانونا. ولذلك فالقانون لا يشكل أو يوجد "ضرورة" في الواقع ، لأن الضرورة تصور إنسان دخل بطريقة غير منطقية في عالم المدركات^(١).

٢- في ألمانيا ظهرت الفلسفة الوضعية على يد "ماخ" mach (١٨٣٨-١٩١٦). وغيره في ثوب آخر هو "النقدية التحريية" التي ترى أن واجب الفلسفة ينحصر في "تحليل الإحساسات". فقد أنكر "ماخ" إمكانية كشف القوانين العامة للطبيعة والمجتمع، وذهب إلى أن المعرفة هي ترابط الإحساسات والتصورات وأن الإحساسات هي "عناصر العالم" وأن "الإحساسات ليست صورا للأشياء ، إنما الشئ هو صورة ذهنية لمركب إحساسى يتمتع باستقرار نسبي . ليست الأشياء (الأجسام) ، إنما الألوان والأصوات والضغط والفضاءات والأزمنة (ما ندعوه عادة بالمحسوسات) هي في الواقع عناصر العالم". وتعتبر النقدية التحريية مفاهيم فلسفية مثل السببية والضرورة "بمجرد صور فكرية" نشأت عن التعود على هذا النوع من التفكير^(٢).

(٣) وظهرت الفلسفة الوضعية في ثوب ثالث هو "الوضعية المنطقية"^(٣). والتي تعتبر جوهر فلسفة العلم الوضعية . فقد حاولت "الواقعية الجديدة" ربط فكرة "الواقعية

(١) انظر: المرجع السابق . ص ٦٧ .

(٢) انظر : الفلسفة والفيزياء . د/ محمد عبد النظيف مطلب . جـ ٢ . ص ١٥٦ ، ١٥٧ . دائرة الشؤون الثقافية والنشر . بغداد . ١٩٨٥ .

(٣) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر جان فال . ص ١٠٤ .

الفلسفة" ببعض نتائج المنطق الرياضى الحديث، إذ واصل "برتراند رسل" (١٨٧٢-١٩٧٠) والفريد "وايتهد" (١٨٦١-١٩٤٧) عمل "فريكه Gfrege" (١٨٤٨-١٩٢٥)، وساهما مساهمة هامة في تطوير المنطق الحديث، وعالجسا في نفس الوقت مسائل فلسفة العلم على أساس الواقعية الجديدة. ففى مؤلفهما "الأسس الرياضية" المنطق^(١). وذهب "رسل" إلى أن للأشياء المادية تركيبات منطقية استمدت من معطيات الحس الواقعية والممكنة، وأن الفلسفة الخالصة مستسر على نفس الطريق الذى سارت عليه الرياضيات. واستنتج، اعتمادا على تطور المنطق الرياضى، أن المنطق قد أبعد مسئلة العالم المادى عن ميدان الفلسفة. وبهذا لم يقتصر على إرجاع الرياضيات وحدها إلى المنطق، وإنما الفلسفة أيضا وذهب إلى أن واجب الفلسفة هو تحليل لغة العلم بمساعدة المنطق الحديث، وعليها استبعاد جميع المقولات والاصطلاحات "المتافيزيقية" أى تلك الأحكام والمفاهيم التى تتضمن تعميمات المعارف الموضوعية عن العالم. وبهذا أسس الموضوع الرئيسة لفلسفة العلم الوضعية.^(٢)

وانتخذت "الوضعية الجديدة" فى ما بعد الحرب العالمية الأولى وبداية العشرينات شكل "الذرية المنطقية" التى ساوت بين بنية العالم وبنية المنطق الرياضى. فقد ذهب "رسل" و"وايتهد" إلى أن العالم يتألف من أحداث ذرية، وتتميز هذه الأحداث بأنها تقابل مباشرة قضايا أولية منطقية ترتبط بمعطيات الحس. وذهب "رسل" إلى أنه لا توجد مادة ولا روح، وإنما توجد معطيات حسية مفردة فقط، ترتبط ببعضها ارتباطا منطقيا وتؤلف "الواقعى الوحيد"^(٣).

وإلى جانب ما سبق نجد أن تأثير وضعية "كونت" أدت إلى أن الأمريكان تلقوا المذهب الإنسانى وجعلوه اتجاهها دينيا فى نسق "ديانة الإنسانية" لـ "أوجيست كونت". ولقد

(١) انظر: الفلسفة والفيزياء. د/ محمد عبد اللطيف مطلب. ج٢ ص ١٥٧، ١٥٨.

(٢) انظر: الفلسفة والفيزياء. د/ محمد عبد اللطيف مطلب. ج٢ ص ١٥٨، ١٥٩.

(٣) انظر: نفس المصدر. ص ١٥٩.

صاغ المذهب الإنسانى فى أمريكا فى "بيان الإنسانىين" ونشر فى سنة ١٩٣٣ وأعضاده كثيرون ، وتضمن البيان عدة نقط أهمها:

- ١- أن الكون موجود بذاته وليس مخلوقا.
 - ٢- أن الإنسان جزء من الطبيعة وهو نتيجة عمليات مستمرة فيها.
 - ٣- لا ثنائية بين العقل والبدن ، وأن النظرة العضوية إلى الحياة نظرة صادقة.
 - ٤- أن ثقافة الإنسان الدينية ليست إلا نتاج التطور التدريجى الناشئ من التفاعل بين الإنسان والبيئة الطبيعية والوراثة الاجتماعية.
 - ٥- لا تقبل طبيعة الكون أى ضامن فائق على الطبيعة للقيم الإنسانية.
 - ٦- أن الدين يتركب من الأفعال والتجارب والأهداف التى لها دلالات فى نظر الإنسان ومن هنا زال التميز بين المقدس والمادى.
 - ٧- لقد ولى الزمن الذى كان يعتقد الناس فيه بالدين وبالله.
 - ٨- أن التحقيق التام للشخصية الإنسانية هدف للإنسان.
 - ٩- أن الإحساسات الشخصية ، والجهود الجماعية التى تحقق الرفاهية الاجتماعية هى التى تعبر عن الانفعالات الدينية.
 - ١٠- لا توجد إذن انفعالات دينية ومواقف للناس تربطهم بوجود خارق للطبيعة.
- وقد أمضى هذا البيان "جون ديوى" وغيرهم^(١) .

(١) انظر: وليم جيمس . محمود زيدان . ص ٢٠٤، ٢٠٥ . دار المعارف مصر . سنة ١٩٥٨ .

٥- نقد وضعية "أوجيست كونت"

أولاً: النقد العام:

وهذا النقد يشتمل على ما يلي:

١- لقد رفض "كونت" الميتافيزيقا حيث اعتبر الفكر الميتافيزيقي عبارة عن الطلاسم المدرسية والمجردات المشخصة والتفسيرات اللفظية ، في حين أن الكثير من كبار الميتافيزيقيين أنفسهم قد جعلوا من مهمة الميتافيزيقا مكافحة هذا النوع من النظر. فميتافيزيقا "ديكارت" مثلاً، فيها رد على تعاليم "المدرسين" ، كما أنكر بوجه عام "الكليات المدرسية" و فرق بكل عناية بين "الماهيات" و "الطباع الصحيحة الثابتة" التي ندركها مباشرة بالحدس .

و"مايرناش" نقد "الألفاظ العامة المنطقية التي يتيسر لها تفسير جميع الأشياء دون أن يكون للإنسان أى علم بها".

و"اسبينوزا" رفض ما يسمى الألفاظ "العالمية" كالوجود والشئ ، كما رفض "الكليات" كالإنسان والحصان ، ووصفها بأنها "معان غامضة إلى أقصى درجة". و"باركلي" أيضاً قد رأى أن المجردات هي أصل البلاء.

والميتافيزيقا العصرية تذهب مذهبا مخالفا للتصورات والمجردات : فيرى دونان " أن مقصد الميتافيزيقا هو "أن نفهم حقائق الأشياء وما فيها من ثبوت" بخلاف العلم الذي نحتّم عليه أن يكون مجردا ، إذ أنه هو معرفة القوانين والعلاقات بين الوقائع. كما يصرح "برجسون" بأن الميتافيزيقا يجب أن تسمو فوق التصورات لكي تبلغ الحدس ، وإلا أضحت ضربا من لُهو الأفكار ^(١) .

وهذا يعنى أن نظرة "أوجيست كونت" إلى الميتافيزيقا نظرة ضيقة، وحكمه على الميتافيزيقا لا يمس إلا تلك الصورة من صور الميتافيزيقا التي هاجمها من قبله "كانط" ، ولا ينال بحال من الأحوال الميتافيزيقا الحققة ، الميتافيزيقا النقدية ولا ميتافيزيقا الأخلاق. إذا كان من الظلم أن نحكم على العلم حكما قاسيا من أجل إسراف بعض العلماء الذين يصح لومهم

(١) انظر: محاولات فلسفية. تأليف: د/عثمان أمين. ص ٤٨-٥٠. مكتبة الأنجلو المصرية سنة ١٩٥٣.

لنضاهم على مجال الميتافيزيقا، فمن الظلم أيضا اتهام الميتافيزيقا الصحيحة بما هي منه براء^(١).

يقول "برتراند رسل": لقد كانت المرحلة الوضعية للحياة الاجتماعية التي ألبست خيال "كونت"، تنسم بالعيوب التي تشترك فيها جميع المذاهب الطوباوية. فهنا نجد تأثيرا ملحوظا للمثالية على تفكير "كونت"، وأن لم تكن الطريقة التي استمد بها هذا التأثير واضحة كل الوضوح. إنه يرى، في كل مرحلة من مراحل التطور الثلاث اتجاهات متدرجا إلى التوحيد، يمر هو ذاته بثلاث خطوات. اللاهوتية تبدأ بنحوية الطبيعة Animism التي تنسب الألوهية إلى جميع الأشياء التي يراها الإنسان البدائي، ومن هذه تنتقل إلى تعدد الآلهة، ثم إلى التوحيد، بحيث يكون الاتجاه دائما نحو المزيد من التوحيد. وفي حالة العلم يعنى هذا الاتجاه أننا نسعى إلى اندراج عدد من الظواهر المتنوعة تحت فئة واحدة.^(٢)

٢- لقد توهم "كونت" في حملته على الفلسفة أن العلم الواقعي يكفى نفسه ولا يفتقر إلى أساس فلسفي، والواقع أن العلم الواقعي لا يذهب إلى المسائل القصوى الدائرة على المعرفة إطلاقا، فلا يبرر أفعال العقل من تصور وتصديق، ولا المبادئ الكلية الضرورية. وعلى هذا لا يعنى العلم الواقعي شيئا عن الفلسفة. فليست "فلسفة العلوم" التي يريد الواقعيون أن يقيموها مقام الفلسفة بمغايرة للعلوم الطبيعية حتى تعد علما جديدا وتعلق عليها آمال جديدة، فإن النتائج الكبرى للعلوم هي من جنس العلوم. أما المسائل الفلسفية فمتمايزة منها موضوعا ومنهجيا، وإذا كان منها ما يحتمل أن يبحث تحريبا، كمسائل المادة والحياة من نامية وشعورية، فإن هذه المسائل أنفسمها تقتضيها النظر فيها من وجهه فلسفية، وإن من مسائل الفلسفة ما لا يحتمل المعالجة بالتجربة مطلقا كمسائل النفس والله والواجب والحق والعدل، لأن موضوعها غير محسوس

(١) انظر: المرجع السابق. ص ٥١.

(٢) انظر: حكمة الغرب. برتراند رسل. ج ٢ ص ٢٣٩، ٢٤٠.

ظاهراً وباطناً فلا يتناول المنهج التحريبي ، ولأن العلم الواقعي يقرر ما كان كائن لأمس
يجب أن يكون . وهذه المسائل من الأهمية بالنسبة لحياتنا العقلية والخلقية بحيث يستحيل
إغفالها فإنها إنسانية تنشأ في كل عقل وتحمل كل إنسان ، والمذهب الذي يسأى وضعها
ومحاولة حلها يعتبر خاطئ . فالعلم الواقعي محصور في دائرة محدودة ، والفلسفة تمتد فيما
وراء هذه الدائرة وتماسها في جميع نقاطها^(١).

٣- لقد غير "كونت" - كما يقول "ول ديورانت" - من تعصبه للمذهب العقلي
الذي يبدو في فلسفته ويعكس خيبة أمله وانعزاله ، فمجد الشعور ووضع في منزلة أعلى
من العقل ، واعتبره أقوى من العقل كقوة دافعة للإصلاح ، وانتهى إلى أن العالم لا يمكن
خلاصه وانتشاله إلا بدين جديد يغذى في قلوب الناس بحبة الغير الواهنة ويقويها بتمجيد
الإنسانية واتخاذها ديناً جديداً وموضوعاً للعبادة . وقد أمضى "كونت" أيام كهولته
في ابتكار نظام معقد من القساوسة والطقوس الدينية والصلوات لهذا الدين الجديد ، دين
الإنسانية . واقترح تقويماً جديداً استبدل فيه أسماء الآلهة الوثنية وقديسي العصور الوسطى
بأبطال الرقي والتقدم الإنسان^(٢).

٤- لقد استعمل "كونت" لفظ "الوضعي" في معنى ضيق ولا يخلو من التباس : إذ هو
يرى أن الشيء الوضعي هو الشيء "المؤكد" الذي يمكن أن يقاس ، وأنه هو الشيء "النسبي"
وأخيراً هو الشيء "النافع" ولكن مفهوم الوضعي ليس كذلك ، لأن الوضعي هو
الحقيقي مأخوذاً بكل ماله من مفهوم وما صدق^(٣).

ثانياً: نقد قانون المراحل الثلاث :

إن أهم الانتقادات التي توجه إلى المراحل الثلاث هي ما يلي:

(١) انظر : النفس والوجود . يوسف كرم . ص ١٠٤ ، ١٠٥ . دار المعارف مصر ط ٣١ .

(٢) انظر : قصة الفلسفة . ول ديورانت . ص ٤٥٥ .

(٣) انظر : محاولات فلسفية . د/عثمان أمين . ص ٥٠ ، ٥١ .

- ١- لقد لجأ "كونت" في دراسته لقانون الأدوار الثلاثة الذى يزعم "كونت" أنه استنتجه من دراسة تاريخية شاملة لتطور الإنسانية إلى حياة الفرد أو لتطور ظواهر التفكير في الشخص إلا أن هذا القانون لا يعبر تعبيراً صحيحاً عن حركة المجتمعات الفكرية. وذلك لأن بعض المجتمعات تلجأ عند تفكيرها في بعض الظواهر إلى القوى الميتافيزيقية ولا تزال بعض المجتمعات تفكر تفكيراً بدائياً في بعض الظواهر وميتافيزيقياً في أخرى ووضعيًا في البعض الآخر. وتشاهد في كل مجتمع من المجتمعات أن أنواع التفكير ومناهجه الثلاث مستعملة بصورة واضحة في كثير من الظواهر ولا نشك في أن المجتمعات الإنسانية تختلف اختلافاً بيناً في سيرها وتطورها واستعدادها للحركة والتقدم وفي طبيعتها وفي ظروفها. فمن الخطأ محاولة استنباط قانون عام يحكم سير الإنسانية على العموم. ولذلك فإن قانون الأدوار الثلاثة لا يتفق مع الواقع ولا مع طبيعة الأمور^(١).
- ٢- إن قانون الأحوال الثلاثة عند "كونت" يعتبر الدعامة الأساسية في مذهبه، ومنع ذلك لا يستطيع أحد أن يقيم الدليل على تاريخيته.
- فإذا قيل أن الدور اللاهوتي يوافق ما قبل التاريخ و أوائل العهد التاريخي، فإن الإجابة على ذلك أن الإنسان قد عاش في تلك العصور الطويلة وهو يحارب قوى الطبيعة ويستغل زخائرها ويخترع الصناعات للاستقواء في تلك الحرب وذلك الاستغلال، وإن كل هذا لم يكن ليتسنى بغير الملاحظة الدقيقة والوقوف على طلائع الأشياء.
- وإذا قيل إن الدور الميتافيزيقي يوافق العصر القديم، سألنا عن الأرصاد الفلكية والصناعات المختلفة في المزيينات الشرقية وطب "بقرات وهندسة" إقليدس"، ومخترعات "أرشميدس" و طبيعيات "أرسطو" ومنطقيات وأسلوبه التجريبي في علوم الحياة، وفلسفة "ديموقريطس" و "أبيقور"، وكيمياء "العصر الوسيط": أليست هي أدخل فيما يدعوه "كونت" نفسه الذى يعترف بأن الرياضيات واقعية منذ آلاف السنين، أى منذ الدور اللاهوتي بل بأنها لا يمكن أن تكون إلا واقعية فكيف يقال إن العقل لم يعرف الروح الراقعى إلا في العصر الحديث؟

(١) انظر: أوجيست كونت . د/ مصطفى اختاب . ص ٨٦.

وإذا قيل إن الدور الواقعي يوافق العصر الحديث ، أحلناهم إلى ما هو ظاهر في الفلسفة الحديثة من الاهتمام البالغ بالأخلاق و بالدين ، و لاحظنا أن "كونت" نفسه وضع "ديانة الإنسانية" في أواخر حياته لا في شبابه كما تقتضى نظريته^(١) .

٣- إن قانون الأحوال الثلاثة عند "كونت" يقوم على نظريته إلى التاريخ . و لقد حدثت مجادلات مؤثرة لمنع التاريخ الاستقلال الذاتى ، و البحث عن خطوط إرشاد جديدة في الفكر الاجتماعى أقل اتساما بالطابع "الوضعى" . وقال الفيلسوف والمؤرخ الألمان "فيلهلم دلتاي" : أن "كونت" و "ميل" و "باكل" قد شوها الحقيقة التاريخية "حتى يتكيفوا مع أفكار العلوم الطبيعية و مناهجها" . ويختلف التاريخ عن العلم في كس من الموضوع و المنهج . إذ يعنى التاريخ مثل كل "الدراسات الإنسانية" بالإنسان و العقل الإنسان أكثر من عنايته بالواقع الفيزيائى ، ويعنى بالفرد في ذاته ، وليس بالتمط الذى ينتمى إليه الفرد ، و بالقيم التى تحرر منها العلم . وهذا أمر مفهوم . ومن ثم فإن الإحاطة بالتاريخ تعتمد على الفهم فى **Verstand** أكثر من اعتمادها على الإدراك الحسى والتجريد ، أى على إعادة الحياة إلى تجربة الآخرين والنفاذ فيها بتعاطف ، باعتبار هؤلاء الآخرين يتمثلون معنا . وحدثت هذه التفرقة بين الثقافتين عدة مرات في أواخر القرن التاسع عشر ، و بخاصة عند "المثاليين الجدد" . إذ اعتقد "بنديتو كروتشى" أن التاريخ فن يركز على معرفة الفرد . وعلى نفس النحو وصف الفيلسوف الألمان "فيلهلم فندلباند" في خطاب شهير سنة ١٨٩٤ التاريخ بأنه دراسة يصف الوقائع الفردية - بينما وصف العلم بأنه دراسة (تقنينية) nomothetic أى يبحث عن القوانين العامة^(٢) .

ثالثا : نقد فكرة الإنسانية :

لقد وجه إلى فكرة الإنسانية عدة انتقادات أهمها ما يلى :

١- لقد اعتبر "كونت" الإنسانية هى الحقيقة الوحيدة التى يجب أن تكون موضوعا للدراسة الاجتماعية . وقد لا يكون موفقا في هذا الاعتبار ، لأن الإنسانية فكرة مجردة

(١) انظر: العقل والوجود . يوسف كرم . ص ١٠٣ .

(٢) انظر: الفكر الماورى الحديث . الاتصال والتغير في الأفكار . ج ٣ . ص ١٣٠ ، ١٣١ .

لا توجد إلا في عقل الفيلسوف الذي يبحث بحثاً نظرياً ميتافيزيقياً بعيداً عن الواقع وإذا كان "كونت" يدعى أن الإنسانية ليست فكرة أو تصوراً فلسفياً . فكيفها حقيقة موضوعية يجب أن تكون أساساً لعلم الاجتماع الوضعي ، فإنه مخطئ في هذا الاعتبار ولا يجد من المفكرين من يؤيده وينصره لأنه رأى شخص ميتافيزيقي استمد من فلسفته الخاصة . فقد حمل "كونت" على الميتافيزيقا ولكن لم يمنعه ذلك من استخدام الميتافيزيقا التي تغلبت فلسفته إلى حد كبير . ولا نشك أن التزعة الميتافيزيقية التي تغلبت على فلسفة "كونت" و على بعض نظرياته هي التي قللت من شأنه^(١).

٢- يقول "إميل بوترو" : يبدو المذهب الوضعي كله وكأنه في حالة توازن غير مستقر فهو لا يعرف إلا الواقع و النافع . و لكن الواقع و النافع يستلزمان بالضرورة غيرهما إن لم يكن أعلى منهما . ويدلل على ذلك بعدة أمور ، نذكر منها :

أ- لقد أحت "كونت" بضيق حول قيمة الأمور الشخصية . و هذا الضيق جعله يرغب تارة في أن يجعلها واقعا حقيقيا ، كما لا يرغب تارة أخرى في ذلك . ويرجع الضيق الذي أحت به "كونت" حول قيمة الأمور الشخصية عنده إلى المبدأ الذي اصطنعه وهو "الإنسانية" . فـ "الإنسانية" فكرة غامضة عاجزة عن تقديم مبدأ أول . فهناك الإنسان الظاهر ، المشاهد من الخارج ، و هو مجموعة من الوقائع الموجودة الشبيهة بسائر الوقائع الأخرى . وهناك الإنسان الباطن الذي يفكر و يرغب و يحسب و يبحث^(٢).

ب- يقول "إميل بوترو" : أليكون خلق الإنسان بيد الإنسان تعسفا ؟ لو أثبتنا ذلك للإنسان لاحتقر نفسه ، لأنه حين زعم أنه يعمل الأحسن لم يعرف عندئذ إلا أن يتحرك بالصدفة ، مثل ذرة "أبيقور" . ولكنه يعتقد أنه بالرغم من عدم وجود نموذج كامل يتخذ به في الواقع ، فإن خلقه على قاعدة لها ضرورتها ووجودها و قيمتها العليا وهذه القاعدة التي تستقر في باطن نفسه وتسمو عليها في آن واحد ، هي التي

(١) انظر: أوجيست كونت . د/ مصطفى اخشاب . ص ٨٥ ، ٨٦ .

(٢) انظر: العم و الدين في الفلسفة المعاصرة . إميل بوترو . ص ٦٨ ، ٦٦ .

يسميا "الله". وهكذا توجد في الإنسانية ذاتها بذور دين يسمو موضوعه عنى "الإنسانية". ولكي يرضى الإنسان نفسه ، فينبغى أن ننزع عنه الحكمة القاتمة التي كانت تقول: "اعرف نفسك" لأنه لن يستطيع النفاذ إلى أغوار نفسه دون أن يلتقى فيها بالحاجة إلى العمل والإحساس بالقوة على زيادة واقع الإنسانية كما لها وقيمتها. ولا ريب في أن قانون الإنسانية الغائبة وظروفها تتدخل إلى حد ما بالضرورة في المثل الأعلى الذى يليق بالإنسان وهذا المثل لكي يكون علميا يجب أن يبقى قريبا من الواقع الموجود . ولكن الواقع أن الإيمان بالواقع الأعلى لموضوع مثالي لا يرتد أبدا إلى الواقع ، ولو أنه قابل للانطباع فيه ، قد أنتج الأبطال الذين يمجدهم بحق "أوجيست كونت" ، إنهم القديسيون في تقويمه ولو أنهم لم يصدقوا بدينه^(١).

جـ - لقد كان "كونت" يعتبر الغريزة الإنسانية ثابتة أبد الدهر ، وكذلك غريزة الحيوان. ولكن العلم قد بين أن الغريزة الحيوانية ليست إلا ظاهرة ثابتة. غير أن الإنسان لن يكون إنسانا حقا إلا إذا اعتمد على غريزته الراهنة لكي يسموا بنفسه إلى أعلى ، دون أن يقف عن حد لا يسمح له بتجاوزه. وتلك نقطة النزاع في مذهب "كونت"^(٢).

٣- إن الإنسان عند "أوجيست كونت" يعبد الإنسانية ويكرس حياته لأجلها. وحين يموت يكتسب الخلود بالاندماج فيها ، وهذا يعنى أن هذا الدين يحرم الإنسان من وجود إله شخصى ، ومن خلود شخصى ، ثم يطرح جانبا - معتمدا - بعض أسرار الحياة العميقة زاعما أنها تفوق مدى إدراكنا^(٣).

٤- أن الدين عند: "أوجيست كونت" يترك الناس جياعا ضامرين ، لا يشبع رغباتهم. فهل يمكن لذلك المخلوق الذى يصرخ إبان لفته و أشواقه المضطربة الملحة أن يكتفى

(١) انظر: المرجع السابق . ص ٦٧ .

(٢) انظر: المرجع السابق . ص ٦٨ .

(٣) انظر: كونت . للمستشرق كاترين هرى . ص ١٠٤ .

بعبادة جنسه البشرى ؟ أنرضى أن نترك و نفوسنا عطشى للحق ، وأفكارنا تتحاذها
الشكوك والريب ، عالمين أن هناك قوة تسمو فوقنا وخارجة عنا ومع ذلك بعبادة عن
مثالنا^(١)

رابعا : نقد فلسفة العلم (الوضعية)^(٢) :

لقد حدث تمرد على الوضعية يرجع إلى ستينات القرن التاسع عشر ، و بلغ ذروته
في تسعينات القرن ، فكتب الفيلسوف الفرنسي (ألفرد فوييه) كتابا على هذا التمرد
سنة ١٨٩٦ وعدد بين أنصاره نفرا من أفضل العقول في أوروبا ، من علماء وفلاسفة
ومفكرين اجتماعيين ومن الكتاب والفنانين . وهذا التمرد يعتبر أساسا رد فعل ضد
عبادة العلم و صورة العالم كما أسقطها العلم التي قد انقضت من الحياة والعقل .
هذا العلم ادعى انطواء كل المعرفة تحت جناحه^(٣) .

وعقب حركة الرجوع إلى " كانط " في الفلسفة أئجه العلماء الفلاسفة - و كان أكثرهم
من الألمان من أتباع " كانط " الذي قصر المعرفة على الظواهر - إلى تطهير العلم من كل
شوائب ميتافيزيقية ، بحيث يقتصر على التجارب الحسية . و انتهوا إلى التساؤل : هل في
المقدور تحرير العلم من الذاتية ؟ إن هذا الاتجاه الفكرى الذى اتبعه " أرنست ماخ "
و "شتالو J.B.Stallo" وآخرين لم يتشكك إطلاقا في دور العلم . و مع هذا فإنه
اختلف حول قدرة العلم على الكشف عما تعمله الطبيعة بالفعل ، و حقيقة بعض
تصوراتها الفعالة مثل المادة و الطاقة و العلية الآلية . و انتهى إلى وجوب اقتصار العلم على
ما هو أبعد مما حدث في المذهب الوضعى الباكر ، أى على مهمة تتبع الظواهر من ناحية
علاقتها الآلية ، واستظهار النتائج العلمية بدلا من غاية التمثيل الدقيق للحقيقة^(٤) .

(١) انظر : المرجع السابق . ص ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) - لاحظ أن هذا النقد يوجه إلى " أوجيست كونت " كما يوجه إلى غيره من الوضعيين .

(٣) انظر : الفكر الأوربي الحديث . الاتصال و التغير في الأفكار . ج ٣ . ص ١٢٩ .

(٤) انظر : نفس المصدر .

ولقد هاجم "شارل رينوفيه" زعيم المذهب النقدي الجديد في فرنسا مزاعم الرضعيين من ناحية المعرفة المطلقة، التي لم يلوغها وعى المعارف، وحرية. وتابع "برجسون" هذا البرهان إلى ما هو أبعد، وقال إن الذهن العلمي بنى على نحو خاطئ لاكتساب المعرفة المطلقة. لقد نتج في طريق التطور كرائدة لمملكة الناحية العلمية، أي كعمود أساسي للفقاريات، بما في ذلك الإنسان للتكيف مع البيئة والتعامل معها. و باختصار فإن مهمته هي أن "يفكر في المادة" لا أن يفهم الحياة، فما هي الغاية الأساسية للعلم؟ إنما تضخيم تأثيرنا على الأشياء. فما يسعى إليه العلم هو إثماء النفع العلمي. ولما كان ذلك كذلك فليس الذهن وإنما الحدس وحده الذي يستطيع أن يمنح الإنسان معرفة حققة بالطبيعة والحياة.^(١)

وانتهى "برجسون" إلى القول: "بأن علينا أن نبتعد عن العادات العلمية لو أردنا تكوير فكرة واضحة عن الطبيعة كما هي"^(٢). وعلى حد قول "رايسا ماريتان" التي استتمعت إلى محاضرة "برجسون" في "كوليج دي فرانس" عندما كانت طالبة: "لقد شئت "برجسون" الأهواء المعادية للميتافيزيقا التي جاء بها المذهب الوضعي، بنظرته العلمية المتحولة ونبه إلى الدور الحقيقي للعقل وحرية الأساسية"^(٣) وجنح بعض الفلاسفة المعاصرين: كـ "صمويل بطر" و "نيتشه" اللذين كانا أكثر تشككا من "برجسون" إلى الخط من قدر الحقيقة العلمية دون أن يستعيضا عنها بأى نوع من الحقيقة الحدسية. وكتب "بطر" في كتابه "ما وراء الخير والشر" أن العلم عماده هو الخرافات بدرجة ليست أقل من اعتماد الدين والميتافيزيقا والفن عليها كما حدث في معنى كل من العلية والذرة، و العلم قادر على استحداث القوة، ولكنه ليس قادرا على بلوغ الحقيقة^(٤).

(١) انظر: المرجع السابق. ص ١٣١، ١٣٢.

(٢) انظر: المرجع السابق. ص ١٣٢.

(٣) انظر المرجع السابق. ص ١٣٧.

(٤) انظر: المرجع السابق ص ١٣٢.

كونت و الفلسفات السابقة

أولاً : "كونت" و "أفلاطون" :

يعتبر "كونت" في أساسه أفلاطونياً ، ولذا يلتقى معه في عدة أمور أهمها :

١- أن المعرفة عنده قبل كل شيء عبارة عن الوسيلة المؤدية إلى إعادة بناء المجتمع على أساس الحياة المثالية . وهذا هو السبب الأول في أن فلسفته تسمى "واقعية" لأنها تمتاز عن الفكر السلبي البحت للثورة بقدرتها على إعادة البناء ، والسبب الآخر هو تميزها بوصفها معالجة للحقائق الواقعية عن اختلافات اللاهوت وتغريدات الميتافيزيقا . والعلم الواقعي عنده يفسر الحوادث الطبيعية ، لا بوساطة موجودات مافوق الطبيعة ولا بالعلاقات المتبادلة للتصورات ، بل بقوانين التعاقب والتشابه التي يمكن تحقيقها^(١).

٢- لقد اهتم "كونت" بالتحقيق اهتماماً زائداً ، وهو الذى أذى عنده إلى إحياء "الفيثية" . فإخيل عنده حقيقة ، بل واقع قوى لن يستبعد المذهب الوضعي بل يستخدمه ذلك المذهب الذى يحتفظ بالقديم بعد أن يتلائم معه . ويكفى لكى يهدم الخيال عمل العقل ألا تؤخذ أوهامه على سبيل الحقائق . وكذلك كان مذهب "أفلاطون" يسمح بالخرافة معينا للفلسفة في الحياة العملية^(٢).

٣- لقد كان هدف "كونت" سياسى قبل كل شيء ، كهدف "أفلاطون" في الجمهورية ولكنه يرى - شأنه في ذلك شأن "أفلاطون" - أنه لابد من أجل تحقيق الاستقرار السياسى ، من إفساح مكان لعلم لم يوضع بعد ، وهذا العلم هو "علم الوقائع الاجتماعية"^(٣).

ثانياً : بين "كونت" و "كانط" :

يمكن إجمال التشابه و الاختلاف بينهما فيما يلى :

(١) انظر: تاريخ الفلسفة الحديثة . أ. و . بن القارئ . ترجمة: عبد الجواد عبد الرحيم . ص ١٧٣ . ط ١ . مكتبة الأحرار المصرية.

(٢) انظر: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة . إميل بوترو . ص ٦٤ .

(٣) انظر: الفهمنة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان. فـل . ص ٩٥ .

١- يقول "إميل بوترو" "لقد حدث لـ "كونت" شئ شبيه لما حدث لـ "كانط" حين عزم على كتابة مقدمة نقدية للميتافيزيقا في بضعة شهور ، فاستغرق أحد عشر عاما في تأليف الأثر الذى لم يكن شيئا آخر إلا "نقد العقل الخالص" كذلك اتفق "كونت" في تصور الجزء التمهيدى الذى فكر فيه ، و تحريره ، و نشره عددا من السنين يمتد من ١٨٢٦ إلى ١٨٤٢^(١).

٢- أن "كانط" يرفض إمكان الميتافيزيقا النظرية بنفس القوة التى يرفضه بها "كونت" ونتيجة معارضتهما للميتافيزيقا العقلية واللاهوت العقلى تقارب في النهاية إلى حد بعيد . غير أن "كانط" لا ينكر أبدا أن الحديث عن "الأشياء فى ذاتها" لا يصل إليها ذهن العلمى ، يمكن من وجه معين أن يكون حديثا ذا معنى . كما أنه لا ينكر أن هناك أنواعا للنشاط العقلى غير تلك التى تطابق إجراءات العلم التجريبى . وهذا يعنى أن نقده للعقل لا يمثل اعتراضا أساسيا على رأى التقليدى القائل : إن النشاط العلمى لا يستفد جميع أطراف حياة العقل . ولذا ترى عنده الأخلاق و الدين و الفن أساسها العقلى ، حتى لو لم يكن من الممكن و صف النتائج التى تحققها بأنها " معرفة " .

أما "كونت" فيرفض الخروج عن نطاق العلم في سبيل تبريره نقديا بوصفه الصورة الوحيدة للمعرفة البشرية . فمعيار المعقولة الوحيدة عنده هى "العلم" . والأساس الوحيد لرفضه أن يعد اللاهوت أو الميتافيزيقا ميادين للمعرفة ، هو أن طرق البحث العلمية يمكن أن تبرر ادعاءاتها المعرفية .

وعلى هذا فموقف "كونت" من العلم ليس نقديا، وإنما هو "وضعى" والعالم الذى يصفه العلم هو العالم "الوحيد" ومنهجه هو منهج المعرفة ذاتها . وهذا لا يعنى أن "كونت" يرفض الأخلاق أو الدين تماما ، و إنما معناه أن من الواجب الكف عن تصور الأخلاق والدين على أنهما يتنافسان مع العلم في ميدانه الخاص ، وأن عليهما الالتجاء إلى العلم في صدر أية ادعاءات علمية قد يضطران إلى القيام بها^(٢).

(١) انظر: العلم و الدين في الفلسفة المعاصرة . إميل بوترو . ص ٦٠ .

(٢) انظر: عصر الأيدولوجية . هنرى د. ألكس . ص ١٤٣، ١٤٤ .

٣- يتفق "كونت" و "كانط" في أن العلم الإنسان على درجات متفاوتة في اليقين وأن الميدان الذي نحصل فيه العلم الصحيح هو ميدان التجربة . ولكن بالرغم من أن أصحابهم يقصرون بحثهم على هذا الميدان إلا أنهم يسرون أن في الإمكان - نظريا - الوصول إلى نتائج ، بحكم العقل بضرورة صدقها عاما : وليست الأفكار في نظرهم أمورا قائمة بذاتها لها وجود مستقل عن التجربة ، يحصل العلم بها بانضمام بعضها إلى بعض . وليس لها معنى في ذاتها زائد على ما ندركه من الأشياء إدراكا حسيا مما تنطبق هذه الأفكار عليه . ولهذا يستحيل علينا أن نصل إلى حقائق الأشياء عن طريق المعاني أو الأفكار من حيث هي . وعند هذه النقطة يفرق المذهبان : فيذهب "الوضعيون" إلى أن فلسفة ما بعد الطبيعة ليس لها ما يبرر وجودها ، ويهتمونها بأنها لا توصل أبدا إلى علم يقيني ، في حين يعتبرها "النقديون" ضرورة من ضرورات العقل الإنساني أو نزعة ضبيعية هذها النقد العلمى ، وإن كانوا يصفونها بأنها غير مسئولة عما تفعل^(١) .

٤- كما يؤكد "برنشك" بقوله : إن "كونت" هو الوارث الشرعى لفلسفة "كانط" وحجته في ذلك : أن "كونت" يقرر جرياء وراء "كانط" أن الحقيقة سابقة على وجود العلم ، وأن الرياضة علم ذو تصورات محددة غير قابلة للتغير والتعديل^(٢) .

ثالثا : بين "كونت" و "هيجل" :

يمكن أن نجمل عناصر المقارنة بينهما في عدة نقاط أهمها :

- ١- أن فلسفة "كونت" مشاهة لفلسفة "هيجل" في تغلغل فكرة التطور فيها بعمق . وقانونه المشهور "للمراحل الثلاث" للتطور العقلى البشرى يحمل طابعا هيجليا لا ينكر . كما أن "كونت" يستخدمه على طريقة "هيجل" ، وسيلة للقضاء بطريقة خفية بارعة على كل وجهات النظر السابقة عليه^(٣) .

(١) انظر: المدخل إلى الفلسفة . أرفلدكوليه . ص ٢٨٧ .

(٢) انظر: المذهب في فلسفة برجسون . د/ مراد وهبة . ص ٣١ .

(٣) انظر : عصر الأيدولوجية . هنرى د . أيكس ص ١٤٤ .

٢- أن "كونت" مثل "هيجل" يقف على جميع الاتجاهات الفلسفية والدينية السابقة على اتجاهه الخاص موقف الوصى إلى حد ما . وهو مثل "هيجل" ينظر إليها على أنها "لحظات" لا مفر منها في التطور التاريخي لفكر البشرى نحو بلوغ غايته النهائية في الفلسفة الوضعية . و فضلاً عن ذلك فإن "كونت" يذكر بكل وضوح أن فلسفته لا تعلق على الاتجاهات الفكرية الأسبق والأدنى منها فحسب ، بل تضم بين ثناياها كل ماله دلالة حقيقية فيها ^(١).

٣- يقول "ول ديورانت" الأمر الذى يشترك فيه "هيجل" بالفعل مع "كونت" هو فكرته التفاضلية في قيام حالة كمال نهائية يقبل إليها المسار التاريخي ^(٢).

٤- أن كلاً من "كونت" و "هيجل" يفكران بطريقة ثلاثية أو ثلوثية . ولذا يقول "جان فال" : " أن الروح الإنسانية تسم عند كلاً من "كونت" و "هيجل" بطريقة ذات إيقاع ثلاثي " ^(٣) ، إلا أن تاريخ الفلسفة عندهما ليس تقدماً مستمراً في الزمان اللاهائي للروح الإنسانية . فالتقدم عند "هيجل" يجرى على أساس المنهج الجدلى ، أى الانتقال من فكرة إلى فكرة مناقضة لها ثم إلى فكرة مركبة منهما . من أجل ذلك يعتبر كل مذهب خطوة سابقة بالضرورة على المذهب الذى يليه . أما في نظر "كونت" فتاريخ الفلسفة يتقدم على أساس قانون المراحل الثلاث ^(٤).

٥- أن كلاً من "كونت" و "هيجل" يشعر بأنه في المرحلة قبل الأخيرة من التاريخ وأنه يمهد للمرحلة الأخيرة أو يفتتحها ، وهى الدين المطلق والفلسفة المطلقة بالنسبة إلى أحدهما ، والفلسفة الوضعية ودين الإنسانية بالنسبة إلى الآخر ، وهما ينسبان إلى اللحظة التاريخية التى وجدا فيها مكاناً مميزاً ، لأن هذه اللحظة هى بفضلها لحظة مجئ الحق . وفى وسع المرء أن يقول أن نزعتها النسبية تعد بغرورها الناشئ عن اعتبار نفسيهما نبيين . وهذه سمة تصادفها في كل مذاهب هذا العصر .

(١) انظر : المرجع السابق ، ص ١٤٥ .

(٢) انظر : حكمة الغرب . ج ٢ برتراند رسل . ص ٢٣٨ .

(٣) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر جان فال . ص ١٠٢ .

(٤) انظر : المذهب و فلسفة برجسون . د / مراد وهبة . ص ٣٥ .

وهذا ما يفسر - بطريقة جزئية طريقة تفكير "هيجل" الثلاثية ، و قانون الأحوال الثلاثة عند "كونت" ، فهما يشعران أنهما في مفرق الطرق الذى يتولد فيه العضوى من النقدى - و هو فكر عضوى جديد يختلف عن الفكر العضوى البدائى ^(١).

٦- أن كلا من "كونت" و "هيجل" ينهى مرحلة الانتقال بمركب ذاتى وموضوعى في آن واحد ، والواقع أنهما يرحدان بين الذات والموضوع ، ذلك لأن "المركب الذاتى" عند "كونت" يصحبه تأكيد - حاضِر لديه دائما - بأن الوعى لن يبعث النظام في داخله إلا إذا جعل من نفسه مرآة للخارج ، كما أن فلسفة "هيجل" فلسفة للوعى ، ولكنه يثرى من جميع مكاسبه وتمرداته وتجاربه التى يقوم بها ^(٢).

٧- أن "كونت" و "هيجل" يناضل ما هو صورة في مذهب "كونت" و ما هو غير محدد في مذهب "فشته" أما "كونت" فيناضل - متابعا في ذلك "سان سيمون" ضد ما هو إحلال في أفكار القرن الثامن عشر الفرنسى . و هكذا نرى قانون التبادل *aiternance* يتجلى بأوضح صورة ، و هو القانون الوحيد الذى يعترف له "إميل بریه" بالقيمة بالنسبة إلى نظام تعاقب المذاهب ، و الذى ربما كان يعبر عن ماهية كل تفكير ^(٣).

٨- تشابه و جهة نظر كلا من "كونت" و "هيجل" في الاجتماع . فـ "هيجل" ينكر أن الفردية ذات قوام حقيقى مستقل بذاته ، وأن الاجتماع وليد اتفاق بين الأفراد . فالفرد يستمد من المجتمع أسباب نموه واستكمال . والمجموع الكلى هو الوجود الحق . والمجتمع يقابل "التصور" *Begriff* والكلى والمطلق . والفرد لا قيمة له إلا بأن يفنى في الكلى . وجاءت نظرة "كونت" في الاجتماع متشابهة مع آراء "هيجل" . و "كونت" ينكر أن الفرد من بنى الإنسان كائن قائم بذاته . فالفرد في كل زمان ومكان مطبوع إلى أعماق حد بطابع الجماعة والظواهر الفكرية على الرغم من قبوعها في مشاعر فردية تنطوى على شئ

(١) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان فال . ص ١٠٣ .

(٢) انظر : نفس المصدر . ص ١٠٣ .

(٣) انظر : نفس المصدر . ص ١٠٢ .

جماعى يضاف إليها^(١). ويؤكد هذا قول "برتراند رسل" وهو يتحدث عن "كونت". أما في حالة المجتمع فإن الهدف هو انتقال من الأفراد في اتجاه الإنسانية ككل ، وهو رأى يعمل نعمة هيكلية^(٢) لهذا يقول "جان فال" إن كلا منهما يعد من فلاسفة المجتمع^(٣).

٩- يختلف "كونت" مع "هيجل" في أن "كونت" يمتك كل تأمل ميتافيزيقي أيا كان لونه. فدرس "كونت" العلوم الطبيعة و كان على بينة ودراية بما حققته من نجاح وما أصابته من توفيق . ورأى أن الفائدة التي جناها الناس عامتهم وخاصتهم على حد سواء من ثمرة الدراسات العلمية عظيمة في مختلف ميادين الحياة . بينما الفلاسفة وما تنطوى عليه من تفكير مطلق تتعالى على الناس فتأى عن الحياة العملية^(٤).

خلاصة :

إن العصر الذى كان يعيش فيه "كونت" - كما يقول "جان فال" - ذو طابع فوضوى فالحياة السياسية فيه قائمة على فكرة السيادة الشعبية ، وهى فكرة ميتافيزيقية بالمعنى الصحيح. والعالم السياسى تتنازعه ديمقراطية فرضوية وأرستقراطية رجعية . والعلم يخلو من التنظيم ، و العلماء ضحايا ما يسميه "التخصص المشتت" *dispersive* وهكذا وجد "كونت" نفسه أمام مشكلة هى إعادة تحقيق تماسك النظم في نهاية الأمر. وهذا يعنى - كما يقول "جان فال" - أن هدفه سياسى كهدف "أفلاطون" في الجمهورية ولكنه يرى - شأنه في ذلك شأن أفلاطون - أنه لابد من أجل تحقيق الاستقرار السياسى من إفساح مكان العلم بوضع بعد ، وهذا العلم هو "علم الوقائع الاجتماعية" فإكمال العلم بعلم الاجتماع ، وإقامة المجتمع على العلم ، هما الهدفان اللذان اتجه إلى تحقيقهما "كونت" ، بل هدفه الوحيد^(٥).

(١) انظر : المذهب في فلسفة برجسون . د/ مراد وهبة . ص ٣٠ ، ٣١ .

(٢) انظر : حكمة الغرب برتراند رسل جـ ٢ ص ٢٤٠ .

(٣) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان فال . ص ١٠٢ .

(٤) انظر : المعرفة . د/ محمد فتحى الشنيطى . ص ١٦٣ .

(٥) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . جان فال . ص ٩٤ ، ٩٥ .

الفرق بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر

يمكن إجمال الفرق بين هذين القرنين في عدة نقاط ، أهمها ما يلي :

- ١- إذا كان القرن الثامن عشر ذو نزعة نقدية، فإن القرن التاسع عشر كان عصر تأملات غير ناقدة بل جامحة في الطبيعة النهائية للعالم الحقيقي، سلمت بالمبدأ القائل إن الموضوع الصحيح لدراسة الفلسفة، إن لم يكن لدراسة الجنس البشرى ذاته، هو الإنسان.
- ٢- إذا كانت الأشياء سابقا تخضع لقوانين التصنيف، فإنها في هذا العصر تخضع لقوانين الصيرورة.

٣- يمثل القرن التاسع عشر الانتقال تدريجيا من التأمل المرتبط بالأفكار الواضحة كما ظهرت عند "ديكارت" و أتباعه إلى "التأويل" الذي يمثل أساسا منهجيا^(١).

٤- لقد كانت النظرة السابقة إلى الأفكار الجديدة والمواقف هي التكييف مع القيم المتوارثة ، والنظرة التقليدية إلى مصير الإنسان كما تتمثل في المذهب الوسطي ، وإن كان الشك قد ترايد في إمكان هذا التكيف في أواخر القرن الثامن عشر. أما القرن التاسع عشر فأنكروا إمكان هذا التكيف ، وقرروا أن يعيدوا بناء المثل العليا للحضارة الغربية على أساس دنيوى وإنسانى خالص ، أى على أساس غير مسيحى وربما كان ذلك من الأسباب التى جعلت فلاسفة القرن التاسع عشر أشد اهتماما بمسألة معنى الرموز الدينية منهم بوجود الله وهو من الأسباب التى جعلتهم يبدعون فى التساؤل عما إذا كان "الإله قد مات" . فبعضهم قد اعتقد فعلا بأن "الإله" أى الرمز التقليدى للألوهية ، قد مات. ويعنى هذا أنهم سعوا إلى إعادة تفسير الرموز الأساسية للعقيدة الغربية على نحو يجعلها معبرة عن محن الإنسان الحديث ومواقفه^(٢).

٥- إن فكرة الفردية الرومانتيكية قد عبرت عن نفسها سياسيا ، وبالأخص في فكرة الأمة حيث صور الفكر الرومانتيكى الأمة كفرد كبير يختلف عن الأمم الأخرى وهذه الفكرة مثل للثورة الرومانتيكية ضد التزعات التعميمية ، والمتجهة إلى المعانى الكلية أو الكليات

(١) انظر : مقالات الفكر الفلسفى المعاصر. د/عبد الوهاب جعفر. ص ٣٠.

(٢) انظر : عصر الأيدولوجية . تأليف: هنرى د . أيكين. ص ٣٣.

في فكر القرن الثامن عشر^(١). وتحدث عن الفردية في الأمم الفيلسوف الألماني "فيخته" في كتابه "خطاب الأمة الألمانية" عام ١٨٠٨. ونهض "هردر" بهذه الفكرة. وعلى هذا فالرومانتيكية تمثل رد الفعل ضد ضيق القرن الثامن عشر.

٦- إذا كان الدين في القرن الثامن عشر في حدود العقل كما أعلن "كانط" في كتابه "الدين في نطاق العقل وحده"، فجعل الله يعتمد على الوعي الأخلاقي للإنسان، فالدين عنده شيء، والأخلاق أو الفلسفة شيء آخر^(٢).

وأما الدين في القرن التاسع عشر فقد تحول إلى صورة أخرى جديدة عبر عنها "كونست" بدين الإنسانية، وأصبحت الإنسانية الجماعية هي الإله الجديد، وسماه "كونست" (الكائن الأسمى). وعنى الرغم من أن "هيجل" نفسه لم يشارك في صنع دين للإنسان، إلا أنه وضع أسسه، وسعى للتغلب على الثنائية، فأخضع الله لتيار الزمان، وبذلك خلط العقل الإلهي بالعقل الإنساني. فالله بعد أن جرده "هيجل" من شخصيته كمطلق أو روح كامنة فإنه ارتقى أو أصبح على وعي بذاته أو بالحقيقة في جملتها. ويتحقق ذلك خطوة خطوة في التاريخ واعتمادا على الفكر الإنساني^(٣). وبذلك يرتكن دين الإنسانية - سواء كان فرنسيا أم ألمانيا - على الاعتقاد في عظمة الإنسان، أو على قدرة الإنسان على صنع نعمته، على أقل تقدير. وهذا يعني أن التنوير الجديد في القرن التاسع قد اتجه إلى تأليه الإنسان، بمعنى أنه نسب إليه أو إلى الجنس البشري إن لم يكن للفرد، الكثير من الصفات والقدرات التي كانت وقفا على الله وحده^(٤).

٧- يقول "إميل بوترو" لقد كان الحال عند العقلين المحدثين هو اعتبار العقل ضامنا مشتركا للصلة بين العلم والدين، أما في القرن التاسع عشر فإن الصلة بينهما عبارة عن ثنائية حاسمة فكلاهما مطلق على طريقته وكلاهما متميز عن الآخر من كل وجه

(١) انظر: الفكر الأوروبي الحديث. القرن التاسع عشر. ج ٣. ص ٣٨.

(٢) انظر: نفس المصدر. ص ٢٦.

(٣) انظر: نفس المصدر. ص ٦٦.

(٤) انظر: نفس المصدر. ص ٦٨.

كما تميزت ملكتنا النفس : الذكاء والعاطفة - بحسب علم النفس السائد في ذلك الوقت - والتي إليها يرجع العلم والدين . وإلى هذا الاستقلال المتبادل يرجع الفضل في إمكان وجودهما معا في ضمير واحد بحيث يقومان جنبا إلى جنب كأهلما ذرتان ماديتان صامدتان و متجاورتان في المكان . وقد تفاهما - ضفنا أو صراحة - على أن يتفادى أحدهما بحث مبادئ الآخر . ولذا كان شعار العصر الاحترام المتبادل للأوضاع المكتسبة ، مما أفضى إلى أمن وحرية كل منهما^(١) .

٨- إذا كان الفرق السابق هو عصر العقل ، فإن هذا العصر - كما يقول "جان فال" - تمرد للعقل ضد النظام والقلب ، و انتصارا للروح السلبية . ولذا كان هدف " كونت " هو إعادة مكانة السلطة الروحية قبل كل شيء^(٢) .

(١) انظر : العلم و الدين في الفلسفة المعاصرة . ص ٣٣ .

(٢) انظر : الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . تأليف: جان فال . ص ٤٥ .

فهرست المراجع

- (١) الأخلاق بين الفلسفة وعلم الاجتماع. د/السيد محمد بدوى. دار المعارف. ١٩٨٠م.
- (٢) الأخلاق بين الفلاسفة وحكماء الإسلام. د/ مصطفى حلمي. دار الثقافة العربية ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م.
- (٣) الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي. د / محمد ممدوح على العربي . الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٩٢ .
- (٤) أضواء على الفلسفة المعاصرة . د/ يحيى هويدي . مكتبة القاهرة الحديثة. ١٩٥٨م.
- (٥) أعلام الفلسفة الحديثة رؤية نقدية . د / رفقي زاهر - الطبعة الأولى . ١٩٧٩م.
- (٦) أعلام الفلاسفة .. كيف نفهمهم . د / هنري توماس . ترجمة / مترك أمين . مراجعة وتقديم: د/ زكي نجيب محمود . دار النهضة العربية . ١٩٦٤م .
- (٧) آفاق الفلسفة . د/ فؤاد زكريا . مكتبة مصر . مكتبة مصر .
- (٨) اتجاهات في الفلسفة المعاصرة . د / عزمي إسلام . وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الأولى .
- (٩) الاستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري . د / محمود زقزوق . دار المنار . الطبعة الثانية . ١٩٨٩م .
- (١٠) إيمانويل كنت : د/ عبد الرحمن بدوى . الناشر وكالة المطبوعات - الكويت - الطبعة الأولى ١٩٧٧م .
- (١١) أسس الفلسفة . د / توفيق الطويل . دار النهضة العربية . الطبعة السابعة . ١٩٧٩م .
- (١٢) أساس الفلسفة والمذهب الواقعي . تأليف : السيد محمد حسين الطباطبائي . تعريب : محمد عبد المنعم الخافقي . دار المعارف للمطبوعات . بيروت . لبنان .
- (١٣) أوجست كونت. د/ مصطفى الخشاب. مطبعة لجنة البيان العربي . الطبعة الأولى .
- (١٤) تاريخ الفلسفة : تأليف الأستاذين محمد على مصطفى ، أحمد عبده خير الدين . وزارة المعارف مطبعة الرحمانية بمصر . الطبعة الأولى . ١٩٣٣م .

- (١٥) تاريخ الفلسفة الحديثة . يوسف كرم . دار القلم بيروت - لبنان .
- (١٦) تاريخ الفلسفة الحديثة . أ. وبن القارئى . ترجمة / عبد المجيد عبد الرحيم . مكتبة الأنجلو المصرية . الطبعة الأولى . ١٩٥٨ م .
- (١٧) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط . تأليف : يوسف كرم . دار القلم بيروت ١٩٨٩ .
- (١٨) تاريخ الفلسفة الغربية . تأليف : برتراندرسل . (الكتاب الثانى) . ترجمة : د/ذكى نجيب محمود مراجعة : أحمد أمين . لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الثانية ١٩٦٨ م .
- (١٩) تأسيس ميتا فيزيقا الأخلاق . كانط . ترجمة د / عبد الغفار مكاوى . مراجعة د/عبد الرحمن بدوى . الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٨٠ .
- (٢٠) تأملات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة . د/ محمد بيصار . مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٦٧ م .
- (٢١) التأملات في الفلسفة الأولى . تأليف : ديكارت . ترجمة د / عثمان أمين . مكتبة الأنجلو المصرية .
- (٢٢) رسائل ابن باجه الإلهية . تحقيق ماجد فخري . دار النهار للنشر - بيروت ١٩٦٨ م .
- (٢٣) التعريفات للجرجاني . دار الكتب العلمية . بيروت - لبنان .
- (٢٤) تكوين العقل الحديث . جون هرمان راندال . ترجمة د / جورج طعمة . مراجعة أ/برهان الدين الدجاني . ط ، جـ ١ ، جـ ٢ . دار الثقافة - بيروت .
- (٢٥) تمهيد للفلسفة . د/ محمود زقزوق . مكتبة الأنجلو المصرية . ١٩٧٩ م .
- (٢٦) توماس هوبز . د/إمام عبد الفتاح إمام . دار الثقافة للنشر والتوزيع . ١٩٨٥ م .
- (٢٧) جون لوك . د/عزمى إسلام . دار المعارف - ١٩٦٤ م .
- (٢٨) حكمة الغرب . برتراندرسل . جـ ٢ ترجمة : د / فؤاد زكريا . سلسلة عالم المعرفة . الكويت ١٩٨٣ .

- (٢٩) حياة الفكر العالم الجديد . د/زكى نجيب محمود دار الشروق . ط٣ - ١٩٨٧ .
- (٣٠) دراسات فى الفلسفة الحديثة. د/محمود زقزوق . دار الطباعة المحمدية . ١٩٨٥ م .
- (٣١) دراسات فى الفلسفة المعاصرة . د/زكريا إبراهيم . ط١ . مكتبة مصر .
- (٣٢) الدفاتر الفلسفية. لينين. ترجمة: إلياس مرقص. دار الحقيقة . بيروت . ١٩٨٣ م .
- (٣٣) ديفد هيوم . د / زكى نجيب محمود . دار المعارف بمصر .
- (٣٤) ديكرات . د / عثمان أمين . مكتبة الأنجلو المصرية . ط٧ - ١٩٧٦ م .
- (٣٥) دروس فى تاريخ الفلسفة . د / إبراهيم مدكور ، أ / يوسف كرم . مطبعة لجنة التأليف و الترجمة والنشر - ١٩٥٣ م .
- (٣٦) رواد الفلسفة الحديثة . تأليف ريتشارد شاخنت . ترجمة : د / أحمد حمدى محمود الهيئة المصرية العامة للكتاب - ١٩٩٣ م .
- (٣٧) رواد المثالية فى الفلسفة الغربية . د / عثمان أمين . دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة . الطبعة الثالثة ١٩٧٤ م .
- (٣٨) شخصيات ومذاهب فلسفية. د/عثمان أمين . دار إحياء الكتب العربية - ١٩٤٥ م .
- (٣٩) طريق الفيلسوف . تأليف: جان فال . مراجعة : د/أبو العلا عفيفى . مؤسسة سجل العرب للنشر . ١٩٦٧ م .
- (٤٠) عصر الأيدولوجية . تأليف: هنرى د / أيكين . ترجمة : د / فؤاد زكريا . مراجعة د/عبد الرحمن بدوى مكتبة الأنجلو المصرية . ١٩٦٣ م .
- (٤١) العقل .. وما بعد الطبيعة : د/محمد عثمان الخشت . مكتبة ابن سينا .
- (٤٢) العقل والوجود . أ / يوسف كرم . دار المعارف بمصر . الطبعة الثالثة .
- (٤٣) علم الأخلاق. سبينوزا . ترجمة: جلال الدين سعيد . دار الجنوب للنشر - تونس .
- (٤٤) علم الاجتماع . د/ محمد عاطف عيث . دار المعرفة الجامعية . ١٩٨٤ م .
- (٤٥) العلم والدين فى الفلسفة المعاصرة . تأليف: إميل بوترو . ترجمة: د/ أحمد فؤاد الأهوانى . الهيئة المصرية العامة للكتاب . ١٩٧٣ م .

- (٤٦) فتح الباري . ح ٣ . دار الريان للتراث . الطبعة الثانية . ١٩٨٨ م .
- (٤٧) فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال . ضمن فلسفة ابن رشيد . المكتبة الخمودية التجارية .
- (٤٨) فصول في الفلسفة ومذاهبها . للفيلسوف جود . ترجمة: د / عطية محمود د/ماهر كامل . مكتبة النهضة المصرية . ١٩٥٦ م .
- (٤٩) الفكر الأوروبي الحديث الاتصال والتغير في الأفكار ١٦٠٠ - ١٩٥٠ - ح ١ - ح ٢ ، ح ٣ . تأليف : فرانكلين - ل - باومر . الهيئة المصرية العامة للكتاب .
- (٥٠) الفلسفة الحديثة . تأليف: د/محمد علي أبو ريان . دار الكتب الجامعية . الطبعة الأولى .
- (٥١) الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي . د/محمد البهي . مكتبة وهبة . ط ١٠ .
- (٥٢) الفكر الفلسفي . د/نازلي إسماعيل حسين . ١٩٨٣ م .
- (٥٣) فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها . د/توفيق الطويل . دار النهضة العربية . ط ٣ . ١٩٧٦ م .
- (٥٤) الفلسفة أصولها ومبادئها . د/محمد علي أبو ريان . دار المعرفة الجامعية . ١٩٧٨ م .
- (٥٥) فلسفة أوجيست كونت . ليفي بريل . ترجمة : د/محمود قاسم ، السيد محمد بدوى - مكتبة الأنجلو المصرية .
- (٥٦) فلسفتنا . محمد باقر الصدر . دار التعارف للمطبوعات . الطبعة الثالثة عشر . ١٩٨٢ م .
- (٥٧) الفلسفة الحديثة . تأليف: د/محمد علي أبو ريان . دار الكتب الجامعية . الطبعة الأولى ١٩٦٩ م .
- (٥٨) فلسفة العصور . تأليف: د/عبد الرحمن بدوى . دار انقلم . بيروت . ط ٣ . ١٩٧٩ م .
- (٥٩) الفلسفة العامة وتاريخها . د/محمد غلاب . ح ٢ . ١٩٣٤ م .
- (٦٠) الفلسفة الفرنسية من ديكارت إلى سارتر . تأليف: جان فال . ترجمة : فؤاد كسلل مراجعة: د / فؤاد زكريا . دار الكتاب العربي للطباعة والنشر . القاهرة .
- (٦١) الفلسفات الكبرى . بيردو كاسيه . ترجمة: جورج يونس . منشورات عويدات بيروت .

- (٦٢) فلسفة كانط. إميل بوترو. ترجمة: د/عثمان أمين. الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٢م.
- (٦٣) فلسفة هيكل. تأليف: عبد الفتاح الديدي. مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٧٠م.
- (٦٤) الفلسفة والفيزياء. د/محمد عبد النظيف مطلب. ج٢. دائرة الشؤون الثقافية للنشر - بغداد. الموسوعة الصغيرة (١٦٣).
- (٦٥) في عالم الفلسفة. أحمد فؤاد الأهوان. مكتبة النهضة المصرية. ط١. ١٩٤٨م.
- (٦٦) قصة الصراع بين الدين والفلسفة. د/توفيق الطويل. دار النهضة العربية. ط٣.
- (٦٧) قصة الفلسفة الحديثة. تأليف / أحمد أمين ، زكى نجيب محمود. مكتبة النهضة المصرية. الطبعة السادسة ١٩٨٣م.
- (٦٨) قصة الفلسفة. تأليف: د / مراد وهبه. دار الثقافة الجديدة.
- (٦٩) قصة الفلسفة. ول ديورانت. ترجمة: د/محمد فتح الله المشعشع. مكتبة المعارف بيروت.
- (٧٠) قضايا علم الاجتماع دراسة نقدية من زاوية علم الاجتماع. د/قبارى محمد إسماعيل - الهيئة العامة للكتاب. الطبعة الثالثة. ١٩٧٨م.
- (٧١) القضايا المعاصرة في الفلسفة. تأليف: عبد الفتاح الديدي. مكتبة الأنجلو المصرية. ١٩٧٦م.
- (٧٢) "كانت" أو الفلسفة النقدية. د/زكريا إبراهيم. مكتبة مصر.
- (٧٣) "كانت" وملامح عن حياته وأعماله الفكرية. د/عماد عبد السلام رؤوف. دار الشؤون الثقافية العامة - بغداد ١٩٨٦م - المؤسسة الصغيرة (١٧٦).
- (٧٤) كانط وفلسفته النظرية. د/محمود زيدان.
- (٧٥) كتاب الأخلاق. مالبرانش. ضمن محاضرات الفلسفة العامة وتاريخها في الجامعة المصرية. أ/ جانب الكونت دى جلاززا. ١٩١٩ - ١٩٢٠م.
- (٧٦) كونت للمستشرق. كاثرين هنرى. ترجمة: حبيب سعد. دار الشرق والغرب. ضمن أعلام الفكر الفرنسى.
- (٧٧) ما هي النهضة. تأليف: سلامة موسى. دار المستقبل بالقاهرة.

- (٧٨) مبادئ الفلسفة . ديكارت . ترجمة : د/عثمان أمين . دار الثقافة للطباعة والنشر . ١٩٧٥م .
- (٧٩) مجمع الزوائد ومنبع الفوائد . الميثمي . مؤسسة المعارف . بيروت . لبنان ١٩٨٦م .
- (٨٠) محاضرات في فلسفة التاريخ . هيجل . المجلد الأول (العقل في التاريخ) . ترجمة : د/إمام عبد الفتاح إمام . دار الثقافة للطباعة والنشر - القاهرة .
- (٨١) محاولات فلسفية . د/عثمان أمين . مكتبة الأنجلو المصرية . ١٩٥٣م .
- (٨٢) مدخل إلى الفلسفة . تأليف : جون لويس . ترجمة : أنور عبد الملك . دار الحقيقة بيروت . الطبعة الثالثة . ١٩٧٨م .
- (٨٣) مدخل إلى الفلسفة . د/إمام عبد الفتاح إمام . دار الثقافة للطباعة والنشر . ط ٤ . ١٩٧٧م .
- (٨٤) مدخل جديد إلى الفلسفة . د/عبد الرحمن بدوي . وكالة المطبوعات . ط ٣ . ١٩٧٩م .
- (٨٥) مدخل جديد لدراسة الفلسفة . د/محمد عبد الله الشرقاوي . مكتبة الزهراء . ١٩٨٨م .
- (٨٦) المذاهب الفلسفية العظمى في العصور الحديثة . د/محمد غلاب . دار إحياء الكتب العربية . ١٩٤٨م .
- (٨٧) المذهب في فلسفة برجسون . د/مراد وهبة . دار المعارف بمصر . ١٩٦٠م .
- (٨٨) مسائل فلسفية . د/زكي نجيب محمود وآخرون . وزارة التربية والتعليم . ١٩٧٦م .
- (٨٩) مشكلات فلسفية . د/إبراهيم عبد المجيد اللبان وآخرون . مطبعة دار الصباح بمصر . ١٩٥٤م .
- (٩٠) معارج القدس . للإمام الغزالي . مكتبة الجندي . ضمن مجموعة القصور العوالي .
- (٩١) معجم علم الأخلاق . ترجمة : توفيق سلوم . - دار التقدم موسكو . ١٩٨٤م .
- (٩٢) المعجم الفلسفي - مجمع اللغة العربية . الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية . ١٩٨٣م .
- (٩٣) المعجم الفلسفي . د/جميل صليبا . ج ١ ، ج ٢ . دار الكتاب اللبناني . ١٩٨٢م .
- (٩٤) المعجم الفلسفي . د/مراد وهبة . دار الثقافة الجديدة . ط ٣ . ١٩٧٩م .

- (٩٥) مقال عن المنهج . تأليف: ديكارت . ترجمة : محمود محمد الحفصى . الهيئة العامة للكتاب . ط ٣ . ١٩٨٥ م .
- (٩٦) المعرفة . د/ محمد فتحى الشنيطى . دار الثقافة للطباعة والنشر . ط ٥ . ١٩٨١ .
- (٩٧) المعرفة عند مفكرى المسلمين . د/محمد غلاب . دار النهضة العربية . بيروت . ط ١ . ١٩٨٩ م .
- (٩٨) مقالات الفكر الفلسفى المعاصر . د/ عبد الوهاب جعفر . دار المعرفة الجامعية . ١٩٨٨ م .
- (٩٩) مقدمة فى الفلسفة . د/ يحيى هويدى . دار النهضة العربية . ط ٦ . ١٩٧٠ م .
- (١٠٠) مقدمة لكل الميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصبح علماً . كانط . ترجمة : د/نازلى إسماعيل . دار الكتاب العربى ١٩٦٨ م .
- (١٠١) مناهج البحث عن مفكرى الإسلام . تأليف : د/على سامى النشار . دار النهضة العربية . بيروت . الطبعة الثالثة . ١٩٨٤ م .
- (١٠٢) المنهج الجدلى عند هيكل . د/ إمام عبد الفتاح إمام . دار المعارف بمصر .
- (١٠٣) المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت . د/محمود زقزوق . مكتبة الأنجلو المصرية . ط ٢ . ١٩٨١ م .
- (١٠٤) الموسوعة الفلسفية . د/عبد المنعم الحفنى . مكتبة مدبولى . الطبعة الأولى .
- (١٠٥) الموسوعة الفلسفية المختصرة . ترجمة: فؤاد كامل وآخرون . مراجعة . د/زكى نجيب محمود . مكتبة الأنجلو المصرية . ١٩٦٣ م .
- (١٠٦) موسوعة العلوم الفلسفية "هيكل" . ترجمة وتقديم : د/إمام عبد الفتاح إمام . المجلد الأول . ط ١ . ١٩٨٣ م .
- (١٠٧) نافذة على فلسفة العصر . د/زكى نجيب محمود - كتاب العربى . الكتاب السابع والعشرون . إبريل ١٩٩٠ م .
- (١٠٨) نحو فلسفة عملية . د/ زكى نجيب محمود . مكتبة الأنجلو المصرية . الطبعة الأولى . ١٩٥٨ م .

- (١٠٩) نشأة الفلسفة العلمية . هانز ريشنباخ . ترجمة : فؤاد زكريا . دار الكتاب العربي للطباعة والنشر بالقاهر . ١٩٦٨ م.
- (١١٠) نظرة جديدة إلى عصر التنوير . د/أحمد حمدي محمود . مجلة الفكر المعاصر - العدد السابع . ١٩٦٥ م.
- (١١١) نظرية العلم عند فرانسيس بيكن . د/قيس هادي أحمد . دار الشؤون العامة . بغداد .
- (١١٢) نظرية الوجود عند هيجل . تأليف/ هنري ماركيز . ترجمة : إبراهيم فتحي . الهيئة المصرية العامة للكتاب . الطبعة الثانية . ١٩٩٠ م.
- (١١٣) نقد العقل العملي . كانت . ترجمة/ أحمد الشيباني . دار البقعة العربية . بيروت . ١٩٦٦ م.
- (١١٤) نقد العقل المجرد . كنت . ترجمة/ أحمد الشيباني . دار البقعة العربية . بيروت . ١٩٦٥ م.
- (١١٥) النقد في عصر التنوير "كنت" . د/نازلي إسماعيل . دار النهضة العربية ط ٣ .
- (١١٦) نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط . أغسطين . أنسلم . توما الأكويني . ترجمة : د/حسن حنفي . مكتبة الأنجلو المصرية . الطبعة الثانية . ١٩٧٨ م.
- (١١٧) هيجل أو المثالية المطلقة . د/زكريا إبراهيم . ج ١ . مكتبة مصر . ١٩٧٠ م.
- (١١٨) هيجل . عبد الفتاح الديدي . دار المعارف بمصر .
- (١١٩) هيراقليطس فليسوف التغير وأثر الفكر الفلسفي . د/علي سامي النشار وآخرون .
- (١٢٠) ولیم جیمس . د/محمود زيدان . دار المعارف بمصر . ١٩٥٨ م.

﴿ فهرست الموضوعات ﴾

رقم الصفحة	الموضوع
٥	مقدمة:
١٧	الفصل الأول : مقدمات
١٩	أولاً: الفكر الأوربي في العصر الحديث .
١٩	تمهيد :
٢٢	١ - العصر الكنسي .
٢٤	٢ - العصر المدرسي .
٢٩	التيارات الفلسفية في العصر الحديث :
٢٩	١ - التيار الأفلاطوني .
٣٠	٢ - التيار الأرسطي .
٣٣	٣ - التيار الإسمي .
٣٥	٤ - التيار التجريبي .
٣٦	نظر عامة إلى فلسفة العصور الوسطى :
٣٦	١ - نظرة رجال النهضة الأوربية .
٣٧	٢ - النظرة الحديثة .
٤٠	ثانياً : عصر النهضة الأوربية :
٤٠	- الحركة العلمية الفلسفية .
٤١	- مظاهر النهضة الأوربية .
٤١	١ - النهضة الأدبية .
٤٢	٢ - الرعة الإنسانية.
٤٣	٣ - حركة الإصلاح الديني .
٤٤	٤ - نشأة العلوم الطبيعية .

رقم الصفحة	الموضوع
٤٧	تطورات بارزة .
٤٧	١- اختراع المطبعة .
٤٨	٢- استخدام البوصلة .
٤٩	التيارات الفلسفية في عصر النهضة الأوروبية :
٥٠	١- التيار الأفلاطوني .
٥٠	٢- التيار الأرسطي .
٥٠	٣- التيار الرواقى .
٥١	٤- تيار الشكاك .
٥٢	خصائص الفلسفة الحديثة .
٥٢	أولاً:- الطابع الفردى .
٥٣	ثانياً :- الطابع العلمى .
٥٥	ثالثاً :- الطابع العام .
٥٦	رابعاً :- العودة إلى الآداب القديمة .
٦١	الفصل الثانى : القرن السابع عشر (عصر النهج)
٦١	مقدمة :
٦٨	أولاً: المذهب التجريبي .
٦٨	مقدمة :
٧٣	فرانسيس بيكون .
٧٣	١- حياة بيكون .
٧٤	٢- مؤلفاته .
٧٧	٣- فلسفة بيكون .

رقم الصفحة	الموضوع	
٨٢	آراؤه الفلسفية :	
٨٢	١- تصنيف العلوم .	
٨٥	٢- المنهج الجديد .	
٨٧	أولاً:- الأوهام :	
٨٨	١- أوهام القبيلة .	
٨٨	٢- أوهام الكهف .	
٨٩	٣- أوهام السوق .	
٨٩	٤- أوهام المسرح .	
٩٠	ثانياً :- الاستقراء .	
٩٦	٤- أثر يكون على المجتمع الأوروبي .	
١٠٢	٥- نقد منهج بيكون :	
١٠٢	أولاً :- التصنيف .	
١٠٢	ثانياً :- الأوهام .	
١٠٥	ثالثاً الاستقراء .	
١١١	خلاصة .	
١١٢	ثانياً: المذهب العقلي .	
١١٢	مقدمة :	
١١٨	رييه ديكرت	٢
١١٨	١- حياته .	
١٢٠	٢- مؤلفاته .	
١٢٤	٣- فلسفة ديكرت .	

رقم الصفحة	الموضوع	
١٢٤	مقدمة .	
١٢٦	المنهج الديكارتي .	
١٣١	قواعد المنهج .	
١٣٦	الشك المنهجي والكوجيتو .	
١٣٦	١- الشك المنهجي .	
١٣٨	خطوات الشك المنهجي .	
١٤٠	٢- إثبات وجود الذات المفكرة (الكوجيتو) .	
١٤٢	إثبات وجود الله .	
١٣٤	١- الدليل الإنساني التجريبي .	
١٤٤	٢- دليل الخلق .	
١٤٥	٣- الدليل (النطولوجي) .	
١٤٦	إثبات وجود العالم الخارجي (الجوهر المدي) .	
١٤٨	العلاقة بين النفس والبدن .	
١٥٢	٤- أثر ديكارت على المجتمع الأوروبي .	
١٥٥	الخلاصة .	
١٥٦	٥- نقد ديكارت .	
١٥٦	١- نقد الكوجيتو الديكارتي .	
١٥٨	٢- نقد أدلة ديكارت في إثبات وجود الله .	
١٦١	٣- الدور الديكارتي .	
١٦٢	بين بيكون وديكارت .	
١٦٥	أسينوزا .	٣

رقم الصفحة	الموضوع	
١٦٥	١- حياته .	
١٦٧	٢- مؤلفاته .	
١٧٠	فلسفة أسبينوزا .	
١٧٠	أولاً : الجوهر (الله) .	
١٧٢	أدلة وجود الله عند أسبينوزا .	
١٧٣	ثانياً :- العرض .	
١٧٥	ثالثاً :- المعرفة .	
١٧٧	رابعاً :- الأخلاق .	
١٨٠	٤- أثر أسبينوزا .	
١٨٤	مالبرانش .	٤
١٨٤	١- حياته .	
١٨٥	٢- مؤلفاته .	
١٨٧	فلسفة مالبرانش .	
١٨٧	١- المعرفة .	
١٨٨	٢- مذهب المناسبة .	
١٨٩	٣- الرؤية في الله .	
١٩١	٤- الله .	
١٩١	٥- الأخلاق .	
١٩٣	٤- أثر مالبرانش .	
١٩٤	الخلاف بين ديكارت ومالبرانش .	
١٩٩	ليبتز .	٥

رقم الصفحة	الموضوع	
١٩٩	١- حياته .	
٢٠١	٢- مؤلفاته.	
٢٠٢	٣- فلسفة ليبنتز .	
٢٠٢	١- المعرفة والحقيقة .	
٢٠٦	٢- الذرات الروحية ونتائجها .	
٢٠٦	أ- الذرات الروحية .	
٢١٠	ب- نتائجها .	
٢١٣	٣- التناقض الأزلى (الانسجام) .	
٢١٤	٤- الله .	
٢١٥	أدلة وجود الله .	
٢١٥	١- دليل التناقض الأزلى .	
٢١٥	٢- الدليل الأنطولوجى .	
٢١٦	٣- دليل الإمكان .	
٢١٦	٤- دليل الماهيات .	
٢١٧	٥- الأخلاق ومشكلة الشر .	
٢١٧	أ- الخلاق .	
٢١٧	ب- مشكلة الشر .	
٢٢٠	٤- أثر ليبنتز .	
٢٢١	بين ديكارت وليبنتز .	
٢٢٢	الثنائية الديكارتية وحلولها .	
٢٢٨	جون لوك.	٦

رقم الصفحة	الموضوع	
٢٢٨	١- حياته .	
٢٣١	٢- مؤلفاته .	
٢٣٢	٣- فلسفة جون لوك .	
٢٣٢	مقدمة .	
٢٣٣	١- الأفكار الفطرية .	
٢٣٤	٢- التجربة .	
٢٣٦	٣- تصنيف الأفكار .	
٢٤٠	٤- اتميز بين الأفكار .	
٢٤٢	٥- المعرفة ودرجاتها .	
٢٤٤	٦- الجوهر .	
٢٥١	٧- الأخلاق .	
٢٥٣	٨- السياسة .	
٢٥٥	٤- أثر لوك على المجتمع الأوربي .	
٢٥٩	٥- نقد لوك .	
٢٦١	بين لوك وديكارت .	
٢٦٢	بين لوك وأسينوزا .	
٢٦٣	بين لوك ومالبرانش .	
٢٦٣	خلاصة القرن السابع عشر .	
٢٦٧	الفصل الثالث : القرن الثامن عشر (عصر التنوير)	
٢٦٩	مقدمة .	
٢٧٥	دافيد هيوم .	٧

رقم الصفحة	الموضوع	
٢٧٥	١- حياته .	
٢٧٦	٢- مؤلفاته .	
٢٨٧	٣- فلسفة دافيد هيوم .	
٢٨٧	(١) المعرفة .	
٢٨٣	(٢) السببية .	
٢٨٥	(٣) الجوهر .	
٢٨٦	(٤) النفس .	
٢٨٦	(٥) الله .	
٢٨٩	(٦) الدين .	
٢٩٢	(٧) الأخلاق .	
٢٩٣	خلاصة .	
٢٩٤	٤- أثر هيوم على المجتمع الأوروبي .	
٢٩٧	٥- نقد هيوم .	
٣٠٣	إيمانويل كانط .	٨
٣٠٣	١- حياته .	
٣٠٦	٢- مؤلفاته .	
٣٠٨	الفلسفة النقدية .	
٣١١	منهج كانط وفلسفته .	
٣١١	أولا : منهج كانط .	
٣١٣	المنهج .	
٣١٧	ثانيا : فلسفة كانط .	

رقم الصفحة	الموضوع	
٣١٧	مقدمة .	
٣١٨	١- المعرفة :	
٣١٨	أ- المبتدئين .	
٣٢٠	ب- الأحكام التحليلية والتركيبة .	
٣٣٠	٢- الأخلاق .	
٣٣٦	٣- الدين .	
٣٤١	٤- أثر كائنات على المجتمع الأوربي .	
٣٥٠	٥- نقد كائنات .	
٣٥٠	أولاً : في المعرفة .	
٣٥٣	ثانياً : في الأخلاق .	
٣٥٦	ثالثاً :- في الدين .	
٣٥٧	الخلاصة	
٣٥٨	الدين في عصر التنوير .	
٣٦٤	خلاصة القرن الثامن عشر .	
٣٦٧	الخلاف بين القرنين السابع عشر والثامن عشر .	
٣٧٩	الفصل الرابع : القرن التاسع عشر (عصر المصيرة)	
٣٨١	مقدمة	
٣٨٩	هيجل .	٩
٣٨٩	١- حياته .	
٣٩٢	٢- مؤلفاته .	
٣٩٤	٣- فلسفة هيجل .	

رقم الصفحة	الموضوع
٣٩٤	مقدمة:
٣٩٧	أولاً : المنطق :
٣٩٨	١- المنطق الموضوعي (العقل) .
٤٠٣	٢- المنطق الذاتي .
٤٠٥	ثانياً : الطبيعة .
٤٠٧	ثالثاً : فلسفة الروح :
٤٠٨	١- الروح الذاتية .
٤١٠	٢- الروح الموضوعية .
٤١٠	(٤) الأخلاق عند هيجل :
٤١١	(١) الأخلاق الذاتية .
٤١٢	(٢) الأخلاق الموضوعية .
٤١٧	٣- الروح المطلقة :
٤١٧	أولاً : الفن .
٤٢٠	ثانياً : الدين .
٤٢٣	ثالثاً : الفلسفة .
٤٢٣	٤- نظرية التاريخ .
٤٣٠	٥- أثر هيجل على المجتمع الأوربي .
٤٤٦	٦- نقد هيجل :
٤٤٦	أولاً : النقد العام .
٤٤٧	ثانياً : النقد الفلسفي :
٤٤٧	١- نظرية الجدل .

رقم الصفحة	الموضوع	
٤٥٦	٢- نظرية التاريخ .	
٤٥٨	خلاصة .	
٤٦٠	هيجل والفلسفات السابقة .	
٤٦٠	أولاً : هيجل والفلسفة اليونانية :	
٤٦١	١- بين هيجل وهيراقليطس .	
٤٦٤	٢- بين هيجل وأفلاطون .	
٤٦٧	٣- بين هيجل وأرسطو .	
٤٧٠	ثانياً : هيجل والفلسفة الحديثة :	
٤٧٠	١- بين هيجل وديكارت .	
٤٧٢	٢- بين هيجل وأسينوزا .	
٤٧٣	٣- بين هيجل وكانط .	
٤٧٦	خلاصة .	
٤٧٩	الوضعية .	
٤٧٩	مقدمة	
٤٨٢	أوجيست كونت	١٠
٤٨٢	١- حياته .	
٤٨٦	٢- مؤلفاته .	
٤٨٨	الظروف التي أدت إلى نشأة الوضعية .	
٤٩٣	٣- فلسفة أوجيست كونت :	
٤٩٣	١- المعرفة .	
٤٩٣	أولاً : المرحلة اللاهوتية الدينية .	

رقم الصفحة	الموضوع
٤٩٤	ثانياً : المرحلة الميتافيزيقية .
٤٩٦	ثالثاً : المرحلة الوضعية .
٤٩٧	الاختلاف بين المراحل الثلاث .
٤٩٩	٢- تصنيف العلوم .
٥٠١	٣- الأخلاق .
٥٠٧	٤- دين الإنسانية .
٥١٦	٤- أثر الوضعية على المجتمع الأوربي .
٥٢١	٥- نقد وضعية أوجيست كونت :
٥٢١	أولاً : النقد العام .
٥٢٣	ثانياً : نقد قانون المراحل الثلاث .
٥٢٥	ثالثاً : نقد فكرة الإنسانية .
٥٢٨	رابعاً : نقد فلسفة العلم (الوضعية) .
٥٣٠	كونت والفلسفات السابقة :
٥٣٠	أولاً : بين كونت وأفلاطون .
٥٣٠	ثانياً : بين كونت وكانط .
٥٣٢	ثالثاً : بين كونت وهيغل .
٥٣٥	خلاصة .
٥٣٦	الفرق بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .
٥٣٩	فهرست المراجع .
٥٤٧	فهرست الموضوعات .